

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO

ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

LILIAN RIBEIRO ANTONIO

POR UMA GENEALOGIA DO CONCEITO DE EMPODERAMENTO

GUARULHOS

2019

LILIAN RIBEIRO ANTONIO

POR UMA GENEALOGIA DO CONCEITO DE EMPODERAMENTO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais na área de concentração: Pensamento Político e Social, Estado e Ação Coletiva.

Orientadora: Prof^a Dr^a Ingrid Cyfer.

**GUARULHOS
2019**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO

(Universidade Federal de São Paulo. Escola de filosofia, Letras e Ciências Humanas. Biblioteca)

Antonio, Lilian Ribeiro. Por uma genealogia do conceito de empoderamento / Lilian Ribeiro Antonio; orientadora Ingrid Cyfer. Guarulhos, 2020. 80 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo. Versão corrigida. 1. Ciências Sociais; 2. Empoderamento; 3. Feminismo; 5. Genealogia; 5. Mulheres.

À todas as mulheres a quem negaram a voz

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
 CAPÍTULO 1: CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS SOBRE A CIRCULAÇÃO DE CONCEITOS.....	 9
a) A genealogia em Foucault.....	9
b) Contribuições de Sara Ahmed para uma genealogia em contextos institucionais.....	14
c) A vida institucional do conceito de diversidade.....	18
 CAPÍTULO 2: O EMPODERAMENTO	 35
a)Empoderamento: uma busca inicial por origens.....	35
b)A América Latina e os feminismos internacionais.....	46
c) O empoderamento na política internacional.....	61
 CONSIDERAÇÕES FINAIS: ELEMENTOS A SE CONSIDERAR PARA UMA GENEALOGIA DO EMPODERAMENTO.....	 73
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 78

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa parte da observação do crescente uso do termo “empoderamento”, que aparece com pretensões de sentido e origens discursivas diversas. A palavra aparece não só em frentes e setores variados dos movimentos sociais, mas também tem estado presente em discursos que partem de empresas, bancos e outras instituições.

Um exemplo interessante para ilustrar a questão, com fins de justificativa, é a aparição do termo em propagandas de empresas de cosméticos. No site da empresa Avon, há uma seção com um pequeno dicionário de termos importantes ao feminismo. Entre eles, está a seguinte definição de empoderamento: “*EM.PO.DE.RA.MEN.TO*—É a capacidade do indivíduo realizar, por si mesmo, as mudanças necessárias para evoluir e se fortalecer. Para levar a vida da forma que escolher” (AVON, 2018).

No mesmo site, em outra área da página, lemos em caixa alta “BELEZA É O CAMINHO, EMPODERAMENTO É O DESTINO”. Trata-se do título de um chamado às mulheres para que tornem-se revendedoras dos produtos da marca, argumentando que a independência econômica é um dos fatores fundamentais do empoderamento. Vemos, no entanto, a partir das palavras deste chamado, que não abre-se mão da centralidade da beleza entre os critérios de valorização da mulher. Isto é, ainda que a valorização dos diferentes tipos de beleza—para além de traços étnicos, peso, altura e outras características corporais—o uso da maquiagem como característica feminina é exaltado como caminho para o empoderamento. Além disto, a definição apresentada no site demonstra uma visão individualista do empoderar-se, um sentido que — como veremos — é distinto dos discursos de empoderamento coletivo frequentemente colocados por movimentos sociais.

Deste modo, é possível notar uma certa inconstância no uso do termo e nos significados pressupostos. Digo pressupostos pois, embora o termo apareça sempre como algo desejável, isto é, uma meta ou objetivo a ser conquistado, é pequena até o momento a quantidade de reflexões e trabalhos produzidos acerca do conceito. É

comum nas bases de dados¹, ao menos as brasileiras, encontrar trabalhos de investigação empírica tendo como o empoderamento como marcador, mas sem necessariamente dar enfoque na conceituação. Usa-se o termo empoderamento como se possuísse significado autocontido. Além disso, o conceito varia de acordo com o campo em que aparece. A partir disso, percebemos uma lacuna: um esvaziamento conceitual que parece justificar uma pesquisa genealógica.

A fim de buscar este sentido emancipatório, procuramos o que já foi produzido acerca das origens do termo. Mencionamos a seguir alguns trabalhos que têm servido como base para esta busca. Dois deles foram publicados recentemente, no ano de 2018, por pesquisadoras brasileiras, a saber: o livro “O que é empoderamento” da arquiteta e colunista do *Justificando*, Joice Berth (Feminismos Plurais); e o trabalho da professora Cecília Sardenberg, antropóloga da UFBA, “Conceituando Empoderamento na Perspectiva Feminista”. Além disso, partimos também de uma série de trabalhos da socióloga colombiana, Magdalena Leon, cuja importância se destaca pela tradução de vários trabalhos sobre a temática, e pelo que afirma Sardenberg “[...] quando procuramos fazer o levantamento da bibliografia pertinente ao tema na América Latina, [...] o grande nome por aqui ainda é o de Magdalena Leon” (SARDENBERG, 2009, p.9).

Entre estes trabalhos encontram-se algumas coisas em comum. No que diz respeito à origem, segundo o *Dicionário Oxford de Inglês*, o termo “empowerment” data da segunda metade do século XVII. Mas há uma discussão sobre, no espanhol, o “empoderamiento” ser um anglicismo, isto é, um termo adaptado do inglês. No entanto, o *Dicionário Madrid de Uso Del Español* reconhece a presença também de longa data do termo. Leon aponta então que “en inglés no se han presentado estos conflictos, la palabra empowerment ha sido aceptada sin mayores problemas; en

¹ Ver, por exemplo: GOHN, M. G. *Empoderamento e participação na comunidade em políticas sociais*. Saúde e Sociedade, 2004; BAQUERO, R. *Empoderamento: instrumento de emancipação social? Uma discussão conceitual*. Revista Debates, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 173-187, jan-abr, 2012. NEVES, E. T. & CABRAL, E. *Empoderamento da mulher cuidadora de crianças com necessidades especiais de saúde*. Texto e Contexto Enfermagem, Florianópolis, 2009, jul-set, 17(3), 552-60; CORTEZ, M. B. & SOUZA, L. *Mulheres (in)Subordinadas: o Empoderamento feminino e suas repercussões nas ocorrências de violência conjugal*. Psicologia: Teoria e Pesquisa, 2008. MARTINS, C. *Trabalhadores na reciclagem do lixo: dinâmicas econômicas, sócio-ambientais e políticas na perspectiva de empoderamento*. UFRGS. 2003.

español las múltiples dudas que han surgido han llevado a incertidumbres (...)” (LEON, 1997, p. 2). Isto é, a autora aponta que no chamado “primeiro mundo”, apesar de ter esta presença no dicionário, o conceito tem sua construção na práxis. Ela se refere ao momento em que, nos anos 1960, as lutas sociais, sobretudo movimento negro e movimento de mulheres pela defesa dos direitos civis, identificam a busca do “poder negro” como estratégia de reivindicação.

É fundamental pontuar houve um primeiro movimento de pesquisa em busca de “origens” do termo, e nele evidenciaram-se dois possíveis caminhos de pesquisa que decidimos não seguir. Um deles seria uma busca sobre a aparição do termo em dicionários e outras formas de registro, a fim de traçar o histórico de uso e mapear em que contextos surgem. O outro seria o um estudo focado na análise de feministas negras estadunidenses que dedicaram atenção especial ao termo, como é o caso de bell hooks e Patrícia Hill Collins. No entanto, o problema que decidimos explorar diz respeito à como o conceito circula em diferentes esferas da vida social — movimentos sociais, ONGs, família e instituições nacionais e internacionais — de modo que o interesse se apresenta na forma de uma genealogia desta circulação. Por essa razão, não nos debruçamos somente em uma busca por origens — tendo em vista a escolha metodológica — nem sobre o contexto específico das feministas negras que trabalharam o termo de forma conceitual. Consideramos esta uma tarefa importante para a presente proposta de pesquisa, no entanto, decidimos priorizar a busca de elementos para a formulação de uma metodologia de pesquisa que nos permita observar a circulação do conceito especialmente na América-Latina.

Com isto o trabalho destaca a importância do trabalho de Joyce Berth, Magdalena Leon e Cecília Sardenberg para o estabelecimento de um terreno para a busca, e, para pensar algumas hipóteses de uma pesquisa genealógica sobre o conceito de empoderamento. O primeiro momento da pesquisa é de levantamento do que já se tem escrito sobre a possíveis origens e também sobre a problemática do esvaziamento do conceito. Cada uma das três autoras mencionadas possuem um trabalho particular de mapeamento do conceito. É a partir deles que notamos a possibilidade de olhar para: a) o quadro “teórico-conceitual” das feministas negras estadunidenses que realizaram o trabalho de conceituação do termo; b) uma busca linear pela origem linguística do termo — a partir de trabalhos que analisaram

dicionários e outros registros de aparecimento do termo. Este último caminho não nos pareceu apropriado por fugir do escopo de interesse da questão inicial da pesquisa. Já o primeiro, embora fundamental, não nos permitiria abordar a questão inicial de forma tão abrangente quanto pretendido, pois se limitaria a uma pesquisa bibliográfica fechada nestas autoras.

A escolha de um caminho que olha para as instituições se fez pertinente por nos fornecer base documental, um elemento que consideramos importante nesta etapa da pesquisa, para a qual dados mais “palpáveis” seriam mais apropriados e frutíferos. Para isto contamos com o aporte do trabalho de Sara Ahmed que nos ajuda a visualizar um caminho para *como fazer* esta tarefa,

São prismas possíveis que, a princípio, não fornecem base para conclusões tão concretas e amplas, mas são capazes de me fornecer uma visão geral do terreno a partir do qual análises genealógicas de diferentes abordagens poderão ser construídas. Tendo em vista que o objetivo deste trabalho gira em torno do apontamento de considerações que devem ser levadas em consideração para fazer uma genealogia do empoderamento, pontuamos aqui que tais análises são tarefas futuras, e as apresentamos aqui situando-as dentro desse escopo de considerações.

CAPÍTULO 1: CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS SOBRE A CIRCULAÇÃO DO CONCEITO DE EMPODERAMENTO

Nesta seção reconstruímos a genealogia foucaultiana e em seguida as contribuições metodológicas que Sara Ahmed fornece em sua pesquisa — que faz o que podemos entender como uma genealogia *implicada* do conceito de diversidade tendo em vista sua circulação em instituições acadêmicas em diferentes países.

a) A genealogia em Foucault

Nesta seção faremos algumas considerações sobre o procedimento de pesquisa a partir da genealogia em Foucault. A escrita de Foucault pode ser dividida entre as fases da arqueologia do saber e a da genealogia do poder. Após sair de uma internação psiquiátrica, o filósofo francês se viu diante da necessidade de escrever sobre o poder exercido pela medicina nos discursos sobre a loucura, dando início a primeira fase. Em 1961, ele escreve *História da Loucura*, cuja inovação metodológica colocada foi a de buscar em diferentes períodos, e sem se limitar a qualquer disciplina particular, os saberes sobre a loucura de modo a estabelecer o momento exato e as condições de possibilidade do nascimento da psiquiatria (MACHADO, 1979). Roberto Machado explica:

O objetivo da análise é estabelecer relações entre os saberes — cada um considerado como possuindo positividade específica, a positividade do que foi efetivamente dito e deve ser aceito como tal e não julgado a partir de um saber posterior e superior — para que destas relações surjam, em uma mesma época ou em época diferentes, compatibilidades e incompatibilidades que não sancionam ou invalidam, mas estabelecem regularidades, permitem individualizar formações discursivas (MACHADO, 1979, pp. 7-8).

A partir de então, Machado afirma: “a história da loucura deixava de ser a história da psiquiatria” (MACHADO, 1979, p. 8). Em 1963 o filósofo francês publica *O Nascimento da Clínica*, e *As Palavras e as Coisas* em 1966 — livro no qual discute a origem do discurso como objeto de estudo e como formador de uma realidade cognoscível. Por fim, marcando o nome dado à mencionada fase, Foucault publica

em 1969 a Arqueologia do poder. Neste último, Foucault reúne as conclusões epistemológicas dos três últimos escritos e transforma em um procedimento de arguição das fontes e dos objetos: a chamada arqueologia.

Ele passa a entender a arqueologia não como metodologia — tal como se entende na História, ao ver a arqueologia como disciplina à ela vinculada — mas como procedimento. Para entender a arqueologia neste sentido, faz-se necessário perguntar não o que ela é, mas o que ela faz. E a resposta, conforme explica a antropóloga Jaqueline Teixeira em 2017, em sua aula intitulada Arqueologia do Saber/Michel Foucault, é a de que a arqueologia *cava*. Ora, o modo como a arqueologia enquanto metodologia da História funciona remete a uma investigação linear — começo, meio e fim — que busca nexos sequenciais nos intervalos. É precisamente disto que Foucault busca se desvencilhar. Quando ele propõe que pensemos a arqueologia como procedimento, o movimento é de cavar — de forma não linear, pois a busca pode variar suas direções e não pretende encontrar uma origem inicial, isto é, uma gênese (TEIXEIRA, 2017). Em sua conferência *O que é a crítica?* proferida em maio de 1978, Foucault faz um alerta: “é preciso atentar que ela não funciona segundo um princípio de fechamento. E aqui, não se trata de um princípio de fechamento para um certo número de razões” (FOUCAULT, 1990, p. 17).

Trata-se, portanto, de um procedimento de pesquisa que não tem fim, nem finalidade: não se quer encontrar a gênese. Neste procedimento, conflitos podem ser marcadores temporais, recolocando a questão para os elementos se rearranjarem. A arqueologia como procedimento quer saber como as ideias aparecem e se repetem na história, como materialidade. Ora, Foucault quer se desvincular do estruturalismo, defendendo uma visão pós-discursiva — isto é, segundo a qual os sujeitos não são anteriores ao discurso (visão pré-discursiva) e tampouco se produzem durante a interação (visão discursiva) — portanto, são produzidos pelo discurso, tal como o sujeito da loucura é produzido pelo discurso da medicina psiquiátrica.

Busca-se então, a construção dos problemas: como os problemas sociais — *burburinhos* acerca de uma determinada questão — se tornam problemas teóricos e científicos (TEIXEIRA, 2017). Nos interessa aqui observar que Foucault persegue este problema social hipotético a partir de um recorte temporal e espacial. Conforme

coloca Teixeira: “a arqueologia é responsável pela detecção dos discursos e de sua formação história em um determinado campo de saber” (TEIXEIRA, 2017). Não se trata, contudo, de uma lógica necessariamente temporal, pois ao investigar um discurso em dado campo de saber, acerca de dada categoria — como em nosso caso, a categoria do empoderamento — a busca leva a outras categorias e outros recortes. Por isto o movimento é de cavar, mas não em direção a uma gênese, mas de modo a ver a complexidade que envolve e constrói o objeto.

Segundo Teixeira (2017), o primeiro procedimento da arqueologia é o de colocar no mesmo patamar todos os discursos — isto é, des-hierarquizar a natureza² do saber tido como verdade — uma vez que estes são intrincados às relações de poder pelo chamado nexos saber-poder. Busca-se então o que é responsável por hierarquizar estes saberes para extrair o regime de verdade do discurso. Uma vez abdicada a ordem linear, ao entender o discurso em sua materialidade como uma série de acontecimentos — que possuem duração e são passíveis de questionamento — não deve haver hierarquia entre eles, tampouco separação disciplinar, pois o acontecimento ultrapassa categorias disciplinares e temporais: estas são efeitos do regime de verdade — responsáveis por naturalizar o acontecimento, cristalizando-o e tornando-o um fato, que é inquestionável e eterno (TEIXEIRA, 2017).

Retiram-se assim, as suposições naturalizadas que são colocadas pelo regime de verdade, produzindo os efeitos de verdade em dado recorte temporal enfocado pela busca. O discurso, para Foucault, seria todos os elementos em dada unidade de análise. Ele está buscando os discursos que não são captados pelas metodologias tradicionais. Quando começamos a pensar esta hierarquia e o regime de verdade que a produz, é preciso pensar também o poder. É aí que Foucault passa a se ocupar da genealogia do poder, procedimento capaz de explicar a produção dos saberes (MACHADO, 1979). Conforme nos explica Machado (1979):

Digamos que a arqueologia, procurando estabelecer a constituição dos saberes privilegiando as interrelações discursivas e sua articulação com as instituições, responda

² Aula ministrada no âmbito do curso de extensão “Poder e Performatividade Pública: introdução a Judith Butler e Michel Foucault” vinculado ao LabNAU da FFLCH-USP. Disponível no link: <<https://www.youtube.com/watch?v=qxPmOJW9AmQ>>.

como os saberes apareciam e se transformavam. Podemos então dizer que a análise que em seguida é proposta tem como ponto de partida a questão do porquê. Seu objetivo não é principalmente descrever as compatibilidades e incompatibilidades entre saberes a partir da configuração de suas positivities; o que pretende é, em última análise, explicar o aparecimento de saberes a partir de condições externas aos próprios saberes, ou melhor, que imanescentes a eles — pois não se trata de considerá-los como efeito ou resultante — os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente estratégica. É essa análise do porquê dos saberes, que pretende explicar sua existência e suas transformações situando-o como peça de relações de poder ou incluindo-o em um “Regime de verdade” é um conceito lançado pelos jornalistas Paul Vayne e Jean-Pierre Vernant. discurso político, que em uma terminologia nietzscheana Foucault chamará genealogia (MACHADO, 1979, p. 10).

Para Foucault é importante ressaltar que o mais relevante no discurso não é o conteúdo, mas a forma. Ele busca compreender o processo e o jogo de forças que transformam um acontecimento em fato. Para isto, se faz necessária a análise dos discursos, para a compreensão das razões pelas quais um discursos se torna verdade, enquanto outros não. Em *As Palavras e as Coisas* ele estabelece um procedimento para analisar discursos, preocupando-se com “quem fala?”, “de onde fala?”, “por que fala?” e “para quem se fala?”. Não se preocupa, portanto, com “o que fala”, pois o que interessa é a forma e não o conteúdo. Isto se deve também ao fato de que, na visão foucaultiana, o sujeito pós-discursivo é ele próprio conteúdo — é preciso, portanto, compreender a complexidade que constrói aquele discurso produzido pelo sujeito uma vez que ele é também efeito de um discurso.

Segundo Peter Faria (2014), Foucault em seu curso no Collège de France, nos anos de 1975 e 1976, qualifica a visão tradicional de poder como sendo formada a partir de um prisma jurídico-contratualista de posse, e de uma abordagem marxista de funcionalidade. O primeiro entende o poder como um bem que pode ser alienado ou cedido — trata-se de um “acerto jurídico-econômico no qual, com a benção de um ato fundador, o indivíduo cederia seu poder, no todo ou em parte, a um soberano capaz de garantir-lhe segurança” (FARIA, 2014, p. 44), uma tese similar à perspectiva de Thomas Hobbes.

A segunda coloca o poder não como algo que pode ser possuído e cedido, mas como uma funcionalidade: “ele tem a função de perpetuar as relações econômicas que sustentam a produção de bens de consumo” (FARIA, 2014, p. 44). Deste modo, se insere em uma relação de dominação da classe dominante — que detém as forças produtivas — e a classe dominada.

A noção foucaultiana de poder, por sua vez, não coincide com as visões tradicionais supramencionadas. Conforme Faria (2014), é nos anos 1970 que Foucault passa a se ocupar do poder como objeto central de seu trabalho. Entre 1971 e 1975 ele desenvolve uma analítica minuciosa das relações de poder em seus cursos no Collège de France. Em um momento seguinte, de 1976 a 1979, passa a ter as artes de governar — responsáveis por organizar estas relações de poder — como principal preocupação (FARIA, 2014). Vemos, então, que estes dois períodos representam uma passagem do primeiro período principal da escrita de Foucault, a chamada arqueologia do saber, para o período da genealogia do poder. Conforme nos aponta Candiottto:

Na arqueologia analisa-se o jogo de regras estabelecido entre as práticas discursivas de uma época; na genealogia, como aqueles jogos atuam ao modo de legitimação para estratégias e táticas de poder presentes nas diferentes práticas sociais (CANDIOTTO, 2006, p. 66).

Apesar de se tornar seu objeto central, Foucault não desenvolverá uma teoria do poder, segundo Machado (1979), por considerar que o poder não se trate de uma realidade de natureza essencial e universal. Não haveria algo homogêneo e unitário chamado poder, mas formas díspares em transformação constante — é uma prática social e não uma coisa (MACHADO, 1979). Por estas razões, Foucault está interessado nos mecanismos, efeitos e relações da dinâmica social do poder. Deste modo, “a dinâmica do poder não é teorizada, mas analisada em sua materialidade, de maneira crítica e constante” (FARIA, 2014, p. 51). Em *O que é a Crítica?*, palestra de 1978, Foucault afirma:

As relações que possam dar conta desse efeito singular são, se não na sua totalidade ao menos para uma parte considerável, relações de interações entre indivíduos ou grupos, isto é, que elas implicam sujeitos, tipos de comportamentos, decisões, escolhas: não é na natureza das coisas que se poderia encontrar o sustento, o suporte dessa rede de relações inteligíveis, é a lógica própria de um jogo de

interações com suas margens sempre variáveis de não certeza. (FOUCAULT, 1978, p. 17).

Faria (2014) destaca que Foucault não teve a intenção de teorizar o poder, a fim de explicitar que a preocupação real do filósofo em torno do tema era a de tornar visíveis as estratégias de incisão histórica que não se submetem a um sistema universal de inteligibilidade (FARIA, 2014), isto é, não agem de forma neutra. Portanto, o interesse da genealogia do poder foucaultiana é de destrinchar o funcionamento destas estratégias (FARIA, 2014).

b) Contribuições de Sara Ahmed para uma genealogia em contextos institucionais

Vista a reconstrução da ideia de genealogia foucaultiana, vamos agora entender a contribuição de Sara Ahmed para o desenvolvimento da pesquisa: a autora apresenta um modo de fazer o trabalho de genealogia de um conceito complexo e que circula entre indivíduos e instituições. Ela faz uma genealogia do termo “diversidade” tendo como pano de fundo³ o que chama de “trabalho da diversidade” — realizado nas instituições de ensino superior — a partir de um olhar investigativo sobre a circulação do conceito:

To ask what diversity does, we need to follow diversity around, which is to say we need to follow the documents that give diversity a physical and institutional form. Following documents is also about *following the actors who use these forms*. The question is of what diversity does is also, then, a question of where diversity goes (and where it does not), as well as in whom and in what diversity is deposited (as well as in whom or in what it is not). (AHMED, 2012, p. 12 — grifos da autora).

Deste modo, a busca perpassa sua própria experiência enquanto trabalhadora da diversidade na equipe responsável pela escrita da política de raça, em 2000 na Lancaster University, e as entrevistas feitas entre 2003 e 2009 na Austrália —

³ A princípio, ao invés de “pano de fundo”, havia sido empregada aqui a palavra “recorte”, mas optamos pela mencionada expressão pois nos interessa aqui o *locus* da genealogia, isto é: qual a rede de relações que Sara Ahmed escolhe observar para a tarefa de captar a circulação da palavra diversidade. No caso, a autora escolhe olhar para as instituições de ensino superior.

buscando percepções sobre linguagem e estratégia — e no Reino Unido — obtendo percepções sobre as políticas de equidade, diversidade e cultura de performance.

A autora questiona a relação dos regimes de igualdade com o que o sociólogo John Acker⁴ chama de “regimes de desigualdade”. A fim de colocar isso como uma questão aberta, ela afirma, é necessário assumir que regimes de equidade tem como objetivo a superação de um regime de inequidade, mas também reconhecer que um regime de equidade pode ser um regime de inequidade sob nova forma, isto é: “a set of processes that maintain what is supposedly being redressed” (AHMED, 2012, p. 8). Com isso ela está criticando regimes que se propõem “de igualdade” mas que desconsideram ou falham em considerar estruturas de opressão naturalizadas e invisibilizadas que contribuem para manter o sistema apontado como responsável pelo regime de desigualdade em questão.

As entrevistas no Reino Unido buscaram abordar quais os efeitos deste novo regime de equidade. Com base na visão do filósofo Gilbert Ryle⁵ acerca da necessidade de “engrossar” as descrições de instituições, Ahmed pontua que o livro parte da premissa de que se pode engrossar estas descrições ao considerar o que os praticantes da diversidade estão tentando realizar, isto é, é uma tarefa que segundo Ryle requer mais que apenas descrever uma ação: é necessário localizar a ação individual dentro de um significado ou realização mais amplos.

Uma observação interessante que Ahmed faz sobre suas entrevistas no Reino Unido é o fato de que os trabalhadores praticantes da diversidade associam a palavra “diversidade” com termos que já são valorados pelas organizações: “The story of diversity thus becomes a story of diversity’s inclusion into the terms of an institution” (AHMED, 2012, p. 9). É isto que esperamos que a análise de instituições e suas possíveis contribuições no intercâmbio com os debates internacionais possam fornecer. Quanto à dificuldade de identificar a informações documentais (como as metas estabelecidas em conferências sob a bandeira do empoderamento) e a análise das autoras, é interessante a seguinte fala de Ahmed:

I do not intend to privilege my own vision here, or to imply that a view from a stranger is necessarily more objective. But I

⁴ Ver: ACKER, J. *Inequality Regimes: Gender, Class, and Race in Organizations*. Gender and Society, v. 4, n. 1, pp. 139-58.

⁵ Ver: RYLE, G. *Collected Papers: Volume 2*. Nova York: Barnes and Noble, 1971.

suggest that the research process is a process of estrangement, which creates an orientation in which some things come into view that had previously been obscured” (AHMED, 2012, p. 9).

Na Austrália, no entanto, ela relata ter sua atenção voltada para como a diversidade se associara a *certos corpos*, “shaping how the university comes to appear as a body” (AHMED, 2012, p. 9 — grifo da autora). Ela também se atentou à dificuldade da igualdade enquanto política: assumir que se pode atingir a igualdade “no ato”, como se a legislação por si mesma substituísse a ação. Daí surge para Ahmed a necessidade de se pensar a ação social questionando se, ambas, lei e política vistas como “performativas”, no caso de *fazerem* o que *dizem*, trazem algo à existência — o que envolve reconhecer a natureza indeterminada da ação social: “Recognizing the unfinished nature of a social action can be thought of as a methodological challenge” (AHMED, 2012, p. 11). Ela então propõe uma abordagem etnológica do mundo da diversidade — dentro do mundo acadêmico-político — que deve ser necessariamente multifacetada devido à natureza móvel dos sujeitos e objetos e às conexões e redes necessárias para que as coisas se movam. Isto se relaciona com a ideia de circulação de conceitos e com o método genealógico ao passo em que, de acordo com Mark-Anthony Falzon: “the essence of multi-sited research is to follow people, connections, associations, and relationships across place” (FALZON, 2009, pp. 1-2, apud AHMED, 2012, p. 11). Portanto, o livro pode ser considerado parte de uma literatura que fornece outra visão sobre a universidade a partir desta proposta metodológica:

Perhaps a more precise description of my methodology would be “an ethnography of texts”. To ask what diversity does, we need to follow diversity around, which is to say we need to follow the documents that give diversity a physical and institutional form (AHMED, 2012, p. 11).

O trecho citado contribui para a formulação de uma base metodológica adequada, na medida em que a proposta de uma genealogia do empoderamento poderia ser descrita, segundo os termos da autora, como um trabalho de seguir um conceito — como em “following diversity around” — seguindo documentos e as

análises das autoras sobre políticas e estratégias de desenvolvimento orientadas para a mulher. A autora sintetiza: “By following diversity around, my aim is certainly to describe the world that takes shape when diversity becomes used as a description” (AHMED, 2012, p. 12). A fim de situar o estudo no que chama de “mundos intelectuais”, Ahmed afirma fazer parte de uma tradição específica chamada *black british feminism*, que se consolida como coletivo, segundo a autora, a partir da publicação de uma coleção de mesmo nome em 1996: “To be part of a collection can be to become a collective. Working as women of color in British higher education does provide us with a shared political and intellectual horizon” (AHMED, 2012, p. 13). Ela nos alerta sobre *On Being Included* não se tratar de um livro que aborda sistematicamente processos e organizações institucionais. No entanto, pontua que o livro oferece um conjunto de reflexões feministas sobre formas sutis e não-tão-sutis de poder institucional (AHMED, 2012, p. 13).

Entendemos que Ahmed, embora não cite diretamente Foucault e nem faça referência à sua genealogia, está fazendo uma genealogia *implícada*. É uma metodologia própria que ela desenvolve para observar a circulação do conceito de diversidade desde a proposta de uma fenomenologia das instituições. Mas que, no entanto, em muito se assemelha aos princípios da genealogia foucaultiana, de modo que cabe sugerir que tal proposta está mais próxima de um *procedimento* do que uma metodologia em sentido tradicional - considerando também que ela não pretende separar teoria de prática. Considerações quanto à aproximações, afinidades e dissonâncias entre a proposta foucaultiana e a de Ahmed não são objeto central deste trabalho, mas pontuamos aqui a importância de nos atentarmos a isso no desenvolver dos trabalhos pertinentes à genealogia do empoderamento, uma vez que ambas as propostas - a de Foucault e a de Ahmed - se mostram valiosas para a construção de uma metodologia apropriada ao trabalho aqui proposto. Veremos agora a pertinência do trabalho de Ahmed enquanto fenomenologia das instituições.

c) A vida institucional do conceito de diversidade

Ao passo em que as instituições passam a ser vistas como o objeto da prática da diversidade e da prática antirracista, se faz pertinente para Ahmed questionar “o que são instituições”, ou, para dar mais força à questão: “what counts as an institution? Why do institutions count?” (AHMED, 2012, p. 19).

Ahmed afirma que Samuel Weber cita com aprovação a perspectiva de René Lourau sobre a tendência das teorias sociológicas das instituições assumirem a estabilidade da mesma. Segundo o que Weber diz sobre Lourau, as instituições têm sido usadas para designar o que já está *instituído*, isto é: a ordem estabelecida e as normas já existentes e “the state of fact thereby being confounded with the state of right (l'état de droit)” (WEBER, 2001, XV, apud AHMED, 2012, p. 20). Por outro lado, o aspecto *instituinte* tem sido obscurecido. O autor sugere que a implicação política destas teorias sociológicas foi a de esvaziar o conceito de instituição como um de seus componentes primordiais, de modo a identificá-la com o status quo. E neste momento ele fala de instituição no sentido de *instituting*: “in the sense of founding, creating, breaking with an old order and creating a new one” (WEBER, 2001: XV apud AHMED, 2012, p. 20). Para Ahmed, esta leitura das teorias sociológicas presume a estabilidade de seu objeto⁶.

Ela descreve, no entanto, a emergência de uma nova visão chamada “novo institucionalismo” que vê as instituições como processos ou mesmo como efeitos de processos. Mais do que somente assumir sua existência, é necessário explicar como instituições emergem e tomam forma — o que exige uma descrição “densa” (thicken), conforme ela havia sugerido na introdução. Isto é: descrever não apenas as atividades de dentro da instituição, mas como estas atividades moldam o sentido de uma instituição ou até mesmo o senso institucional. Ao descrever somente as atividades, recai-se no erro de entender a instituição apenas como um *container* daquilo que é descrito, ao invés de fazer parte da descrição. É por esta razão que se faz necessário este estudo para fundamentar uma visão de instituição, para que a leitura dos documentos e conferências não sejam “brutas”.

⁶ Ver: WEBER, S. *Institutions and Interpretation*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Ela quer saber como as instituições se *instituem*, ou seja, como a realidade institucional se torna dado. A fenomenologia contribui para pensar instituições na medida em que, segundo Husserl⁷, ela considera o mundo de um ponto de vista natural — isto é, um mundo que está espalhado como “background” que regrida à consciência. “When things become institutional they recede. To institutionalize x is for x to become routine or ordinary such that x becomes part of the background for those who are part of an institution” (AHMED, 2012, p. 21 — grifos da autora).

Ahmed apresenta um paradoxo vivido pelos praticantes da diversidade: são eles próprios que tornam a diversidade uma meta dentro das instituições. Isto pode ser um sinal de que a diversidade não é, de fato, uma meta na instituição. Ela descreve, com base nas entrevistas no contexto do Reino Unido, que a nomeação deste trabalhador é como se fosse a nomeação de um escritor de políticas. Um deles relata que não havia suporte — equipe e tampouco recursos — para seu trabalho, e que tinha a impressão de que ele só estava lá para que a universidade estivesse de acordo com a legislação. Deste modo, a nomeação se torna “a story of not being given institutional support, as if being ‘just there’ is enough. An appointment of a diversity officer can thus represent the absence of wider support for diversity” (p. 23). Um entrevistado diz que o ideal seria que seu posto de trabalho não existisse, ao que Ahmed interpreta no sentido de que este posto só existe em razão da diversidade e equidade ainda não existirem, portanto: “When your task is to remove the necessity of your existence, then your existence is necessary for the task” (AHMED, 2012, p. 23).

Em seguida ela fala sobre a *atitude institucional*. O praticante da diversidade trabalha esta sob os termos da instituição que faz parte, portanto, está de acordo com seus objetivos e fins — normas, valores e prioridades que determinam o que é dado. É importante reforçar que aqui Ahmed está falando em termos fenomenológicos. Segundo Gemino (2015), para Husserl, a *atitude natural* é aquela que não reflete uma crítica sobre aquilo que é tido como dado — isto é: não se interessa em compreender o dado enquanto tal. Ele defende que, para garantir o caráter absoluto dos dados é necessário se atentar para o lugar de seu “puro

⁷ Para Husserl, “fenômeno” seria tudo o que se apresenta à consciência intencional, segundo Gemino (2015).

parecer” — a imanência da consciência — a partir da recordação, imaginação e/ou percepção (GEMINO, 2015, p. 112). Husserl propõe, portanto, a *atitude fenomenológica* que coloca em dúvida a transcendência — a realidade tornada objetiva para um sujeito — uma vez que a atitude natural envolve a crença na existência de uma realidade que transcende a consciência. Husserl com isso quer superar a tradição cartesiana que vê na própria realidade material a transcendência, uma vez que esta seria exterior ao sujeito. Tendo a imanência da consciência como lugar de aparição absoluta dos fenômenos. A atitude institucional, portanto, seria o equivalente dentro da instituição à atitude natural. Para compreender como os fins e meios da instituição são aceitos e tornados dado, é necessário adotar uma atitude fenomenológica, tal como pede uma fenomenologia das instituições.

Se o trabalho de diversidade é trabalho institucional, então produzir uma declaração de missão que inclua o termo pode ser considerado trabalho de diversidade: “An institution gives form to its aims in a mission statement” (AHMED, 2012, p. 24). Estas declarações são enunciados de um tipo específico, e dar forma aos objetivos da instituição envolve uma série de convenções. Ahmed relata que quando participou de um comitê de equidade e diversidade, o objetivo era incluir os termos na declaração de missão da universidade e que “We aimed not only to get the terms *in* but also to get them *up*: to get ‘equality’ and ‘diversity’ cited as high up in the statement as possible” (AHMED, 2012, p. 24).

No entanto, ela notou que a institucionalização não se dá apenas em termos de formalização de metas, valores e prioridades. Muitos falam em institucionalização em termos do que a instituição *tende* a fazer, independentemente do que elas dizem fazer ou do que deveriam estar fazendo. Podemos pensar, ela defende, na institucionalização em termos de como algumas ações se tornam automáticas em um nível coletivo de modo que a natureza institucional se torne uma segunda natureza: “When action is incorporated by an institution, it becomes natural to it” (AHMED, 2012, p. 25), daí a mencionada atitude institucional. Ela diz ainda que a instituição toma forma como efeito daquilo que se tornou automático. É assim que ela pensa a institucionalização: “We might describe institutionalization as ‘becoming background’, when being ‘in’ the institution is to ‘agree’ with what becomes background (or we could speculate that an agreement is how things recede)”

(AHMED, 2012, p. 25). Ao se tornar background, cria-se um senso de familiaridade e conforto.

Ahmed segue argumentando sobre o caráter persistente do trabalho de diversidade, uma vez que ele envolve realizar dentro da instituição aquilo que ela não faz, de modo a sofrer resistência para adentrar o pensamento institucional. É preciso colocar as questões de diversidade para cima de modo que fique sempre presente e se torne automaticamente parte das considerações das pessoas da instituição. Isto tem a ver com tornar a diversidade background. Ela conta que alguns entrevistados compararam o trabalho da diversidade com a ação de “bater a cabeça contra uma parede de tijolos”. A instituição poderia ser representada como algo que não se move, que é sólido e tangível: ela seria esta parede contra a qual o trabalhador da diversidade se choca. “The wall gives physical form to what a number of practitioners describe as ‘institutional inertia’, the lack of an institutional will to change” (AHMED, 2012, p. 26),.

Ela articula, em seguida, a ideia de “hábito” com a institucionalização, citando o psicólogo William James que afirma que quando algo se torna hábito, se poupa energia e problemas. Ela cita ainda os sociólogos do conhecimento Peter L. Berger e Thomas Luckmann que identificam as origens da institucionalização nos próprios mecanismos de habituação⁸. Nas palavras deles:

by providing a stable background in which human activity may proceed with a minimum of decision making most of the time, it frees energy for such decisions as may be necessary on certain occasion. In other words, the *background* of habitualized activity opens up a *foreground* for deliberation and innovation” (BERGER & LUCKMANN 1967, p. 71 — grifos dos autores apud AHMED, 2012, p. 26).

Isto é: os autores entendem que com um background estável — isto é, uma realidade tomada como dado — há mais espaço para o que eles chamam de *foreground* — um primeiro plano — para deliberações e inovações, como é o caso da diversidade. No entanto, isto levanta um paradoxo: trazer a diversidade para o primeiro plano, impede que ela se torne habitual — o que seria necessário para que

⁸ BERGER, P. & LUCKMANN, T. *The Social Construction of Reality: a treatise in the sociology of knowledge*. London: Penguin Books, 1967.

ela se institucionalize e deixe de ser um problema: “While habits save trouble, diversity work creates trouble” (AHMED, 2012, p. 27). Para isto é necessário que ela se torne parte do que já é feito habitualmente pela instituição. Nos termos fenomenológicos que Ahmed propõe, deixar de ser um problema ao se tornar parte do primeiro plano tem a ver com tira-la do campo da atividade institucional e ter uma atitude fenomenológica diante dela. Contudo, o que se objetiva ao fazer isto é justamente que ela passe a ser *dado*, ou seja, que ela esteja no background, no lugar da familiaridade.

Ahmed chama a atenção para o fato de existirem escritórios de diversidade em algumas universidades, dizendo que devemos ficar surpresos com isto: “We need an account of the conditions in which such offices of institutional diversity makes sense” (AHMED, 2012, p. 27). Ela destaca que nesta formulação estes escritórios tem o “institucional” como adjetivo, isto é: toma a diversidade institucional como um tipo particular de diversidade. Deste modo, sendo estes escritórios o lugar onde a diversidade institucional acontece, são eles os responsáveis por *instituir* a diversidade: mas como a diversidade institucional é *instituída*?

Ahmed estudou as declarações de missão de algumas das universidades que ela esteve pesquisando, e notou que estes escritórios têm o papel de guiar a instituição em um esforço focado. Em suas palavras: “it provides the ‘institutional’ in ‘institutional diversity’” (AHMED, 2012, p. 28).

Quanto à questão de como a diversidade é *instituída* — isto é, colocada no fluxo organizacional — ela aponta duas visões metafóricas simultaneamente utilizadas que visualizam a instituição em sua fisicalidade: uma que vê a instituição como um corpo orgânico e a outra como um corpo mecânico. A primeira se relaciona com a ideia de *corpo social*⁹, segundo a qual a instituição seria uma entidade singular formada por múltiplas partes inter-relacionadas que contribuem para o bem-estar do corpo. Neste caso, uma boa comunicação entre as partes — cada qual com seu próprio propósito e funcionamento — é essencial para a performance total. Enquanto máquina, a instituição possui um sistema de distribuição com caminhos responsáveis por transferir materiais para cada uma das partes do corpo orgânico.

⁹ POOVERY, M. *Making a Social Body: british cultural formation, 1830 - 1864*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

No entanto, Ahmed ressalta que os praticantes da diversidade não querem apenas que a diversidade esteja presente em uma ou mais partes, mas em todo o sistema, só assim ela se torna um dado.

Para isto, trabalhadores da diversidade demonstram ter desenvolvido uma série de estratégias e técnicas de inserção. É interessante observar que há muitos modos de tornar a diversidade um dado na medida em que isto faz parte da maneira como se faz as coisas. No entanto, não se deve esquecer que há um processo (devir) para que as coisas se tornem dado. Ahmed cita Hannah Arendt que afirma que quando algo se torna dado, ela perde o ar de contingência. Ora, se a tarefa é encontrar meios de tornar a diversidade um dado, então a diversidade tem um ar de contingência. Para que a diversidade se torne um dado é necessário que a instituição reconheça não só o valor do termo, mas o valor da “comunidade de vozes” que pode agir e falar em nome deste. “Recognition is thus material as well as symbolic: how time, energy, and labor are directed within institutions affects *how they surface*” (AHMED, 2012, p. 29). Ahmed acrescenta ainda que o trabalho da diversidade pode significar “passing ‘diversity’ around” pelas instituições. Segundo um dos entrevistados, a diversidade “passará” de um modo ou de outro, sob diferentes estratégias. Deste modo, podemos entender que o trabalho da diversidade é sobre fazer a diversidade entrar em circulação. Mas isto pode não levar em consideração *o que* está de fato circulando.

Fazer diversidade para Ahmed é um trabalho de expandir a circulação de informações. Logo, é necessário aos trabalhadores desenvolver estratégias de comunicação: “We might even say that diversity workers *are* communication workers. You do diversity by working out how to circulate the matter of diversity around” (AHMED, 2012, p. 30). No caso do “empoderamento” isto parece mais complicado, pois apenas *circular* o conceito não seria equivalente ao *ato* pressuposto no conceito de “empoderar”. Mas, na medida em que as ações que envolvem o termo não são efetivas, não fornecem condições para que ocorra o empoderamento, de modo que é possível supor que o que é feito sob a bandeira do empoderamento nas estratégias de desenvolvimento para mulheres é *apenas* a circulação. Talvez seja preciso questionar se a aparição do termo nos discursos, foi um trabalho de

comunicação e propaganda, ao invés de uma ação que efetivamente *faz* “empoderamento”.

Ahmed passa a discutir, então, sobre a importância de “sistemas de circulação”, segundo os quais a comunicação pode ser um meio e também um fim: “When your task is to get out information that is less valued by organization, the techniques for moving information around become even more important. You have to persist because there is a resistance to the information getting through” (AHMED, 2012, p. 30).

Ela conta que nas entrevistas, os praticantes da diversidade descreveram seus trabalhos ora em termos de “colocar a diversidade lá em cima” a fim de torná-la visível nos documentos e ora em termos de “colocar as coisas na mesa”, isto é, inserir o assunto na agenda executiva para que se torne parte da universidade. Estas seriam algumas das formas de comunicação que ela identificou. Ela segue dizendo que *organizações* são modos de atenção, e que *atenção* é sobre como algumas coisas são vistas e outras não. Portanto, o trabalho da diversidade envolve promovê-la a fim de colocá-la em lugares já valorizados, para que ela possa ser vista. Trata-se de uma disputa por atenção institucional.

Instituições têm “face”, não apenas no sentido de que possuem uma imagem, mas também por possuírem uma direção. Fazer da diversidade um dado exige redirecionamento institucional.

Os praticantes da diversidade também descrevem seu trabalho em termos de descobrir quem são as pessoas dispostas a falar pela diversidade, para adentrar às conversas institucionais — como as do senado universitário e de comitês. Ela afirma que “Having diversity people — those interested in diversity — in the governing bodies of the institution allows diversity to become ‘part and parcel’ of what the institution is doing, to become ‘central business’” (AHMED, 2012, p. 31). Neste trecho Ahmed oferece elementos para compreendermos as “pessoas da diversidade” como aquelas não necessariamente contratadas para trabalhar com a diversidade, mas aquelas que — já sendo parte do corpo institucional — atuam sob interesse do tema. Seriam, portanto, parceiras daqueles que Ahmed chama de “trabalhadores da diversidade” — estes sim tendo adentrado à instituição com a função específica de

trabalhar a diversidade. A autora também usa o termo “praticantes da diversidade” que parece englobar as duas categorias mencionadas.

Para exercer este trabalho de identificação de pessoas interessadas em falar pela diversidade nas reuniões, é necessário que os trabalhadores da diversidade sejam bastante móveis. Isto significa que devem circular por toda a universidade física e institucionalmente. Um dos entrevistados descreve:

“(...) you are traveling around the university and you are in and out of many, many different forums and talking to all sorts of training program for teachers, you go across the whole range of the university and it can be quite challenging... It is a unique position within the university, there's no other section of the university that is across the whole university in quite the same way that we are. You get sick of driving between campuses” (AHMED, 2012, p. 31).

Os trabalhadores da diversidade alinham seus corpos e seus escritórios — quando eles têm um — às linhas oficiais da instituição. Assim, a diversidade se torna fisicamente embutida na instituição por meio destes alinhamentos — eventos, prêmios, semanas de diversidade — a fim de que ela se torne parte do calendário oficial. “Diversity workers have to work with the organization as a physical body, working out the mechanisms of distribution through which it reproduces the conditions of its existence” (AHMED, 2012, p. 32). Deste modo, Ahmed caracteriza os trabalhadores da diversidade como dotados de um profundo conhecimento sobre o funcionamento da universidade, tanto em relação à natureza e caráter de instituições específicas, como também um conhecimento prático sobre mecanismos formais e informais de que permitem que certas coisas se tornem prioridade e outras não. Assim, as estratégias do trabalho de diversidade podem ser descritas como técnicas para quebrar bloqueios institucionais. O aspecto mecânico da diversidade fica evidente no trabalho da instituição: quando a diversidade está bloqueada, ela não faz parte das conversas institucionais.

Entende-se, assim, que o trabalho de diversidade é um trabalho pragmático na medida em que como eles circulam o assunto é uma reflexão do que importa. Você trabalha precisamente com a matéria da instituição quando se institucionaliza a diversidade. Afirma-se que o trabalho da diversidade é pragmático, ao que Ahmed

questiona: mas o que é a diversidade? Para Nirmal Puwar a diversidade foi esmagadoramente significada como a inclusão dos diferentes. Mas esta definição mostra a manutenção da branquitude em seu lugar, Aqui ela encaminha para uma questão que parece contribuir para resolver o paradoxo apontado na seção anterior. Se é um problema que diversidade fique em evidência — no foreground — sendo o objetivo do trabalho que ela se torne habitual — componha o background — então parece positivo dar um outro olhar para o trabalho da diversidade: ele pode expor a branquitude de modo a desestabilizá-la: “If diversity becomes something that is added to organizations, like color, then it confirms the whiteness of what is already in place” (AHMED, 2012, p. 33).

Ela relata um problema que se articula com a ideia do trabalho de diversidade como comunicação — colocar a diversidade para cima e na mesa. Quando atuava em uma equipe de pesquisa de diversidade, a organização queria adotar a imagem da equipe como a imagem da organização, o que gerava uma impressão falsa de diversidade. Por outro lado, quando a imagem do time era utilizada, a branquitude das demais equipes da organização ficava exposta. Ahmed afirma: “Even if diversity can conceal whiteness by providing an organization with color, it can also expose whiteness by demonstrating the necessity of this act of provision” (AHMED, 2012, p. 33).

Deste modo, ela argumenta que é preciso discutir a relação da diversidade com o que chama de “branquitude institucional”. E a relação disto com a necessidade de refazer a imagem da instituição envolvida na necessidade mencionada anteriormente de redirecionamento institucional. “The institution might not have an intrinsic character, but is given character in part by being given a face” (AHMED, 2012, p. 33). Daí a afirmação de Ahmed sobre o mundo da diversidade ter no investimento em imagens um bom negócio. Ela cita Elaine Swan como uma autora que analisa a diversidade como “imagem” na forma de “mosaico multicultural”. A imagem institucional é produzida como parte da relação entre a instituição e a comunidade externa, daí a importância de sua manutenção. Ahmed menciona a conferência organizada em 2005 pela Comissão pela Equidade Racial por nela ter sido falado o termo “dados de percepção”: “data collected by

organizations about how they are perceived by external communities” (AHMED, 2012, p. 34).

Neste sentido, a diversidade como uma forma de relações públicas tem como objetivo gerar a imagem correta e corrigir a errada. Mas isso levanta uma questão: a presunção de que uma percepção supostamente equivocada destas comunidades externas é que seria o problema, torna a diversidade uma questão de mudar a percepção de branquitude ao invés de enfrentar a branquitude habitual da instituição: “Diversity becomes about *changing perceptions of whiteness rather than changing the whiteness of organizations*” (AHMED, 2012, p. 34).

Ahmed analisa a entrevista feita com a equipe de recursos humanos de uma das universidades, chamando atenção para a percepção de que a imagem equivocada de “certas comunidades” — eufemismo para comunidades de cor — sobre a branquitude excludente da instituição é o que as afastaria de adentrá-la. “The problem of whiteness is thus redescribed here not as an institutional problem but as a problem with those who are not included by it” (AHMED, 2012, p. 35).

Corpos brancos reunidos nas instituições criam a impressão de coerência, de modo a nos acostumarmos a isto. Quando um corpo não branco se aproxima, notamos o que já estava lá. Ahmed sugere que talvez a branquitude só seja invisível para os que a habitam, ou então para aqueles que a ela se acostumaram a não vê-la mesmo não a habitando.

Ela relata um evento no qual, como ela diz ser usual no Reino Unido, era um mar de branquitude, e no qual diante de queixas sobre isto, foi concedido um espaço específico para discutir a questão racial (a black caucus). No entanto, das dez pessoas presentes, quatro se identificaram como brancas, mesmo estando explícito na descrição que se tratava de um espaço para pessoas de cor. Houve uma discussão sobre isto, pois segundo Ahmed, o único espaço que lhes foi dado havia sido tomado, então as pessoas brancas foram uma a uma se retirando conforme o debate foi acontecendo. Ela relata ter aprendido nesta ocasião o esforço político que é necessário para se obter espaços de alívio da branquitude, e notou “the different ways that whiteness can be ‘occupying’” (AHMED, 2012, p. 37). Ahmed observou também que um pedido de desculpas pode ser uma forma de “permissão” na medida em que ao se desculpar por aparecer em uma reunião exclusiva para pessoas de

cor, sendo uma pessoa branca, é em si uma forma de se permitir fazê-lo. “The struggle against the reproduction of whiteness is a struggle against these forms of permission” (AHMED, 2012, p. 37).

Quando corpos se reúnem, uma impressão é criada. Uma “convenção” é um ponto de encontro ao redor do qual corpos se reúnem, e “branquitude” é o nome que se dá para uma reunião que se tornou convenção no sentido de norma. “Institutional norms can refer to the explicit rules or norms of conduct enforced by an institution (through a system of awards and sanctions)” (AHMED, 2012, p. 38). Quando se pensa em normas institucionais como somáticas — algo que é físico ou encorpado — podemos ver como ao assumir um corpo as instituições podem gerar uma ideia de norma de conduta apropriada mesmo sem fazer referência explícita a isto. Isto é: se é habitual ver corpos brancos compondo os espaços institucionais, é normalizada a ideia de que são estes os corpos que os devem compor:

The institute ‘institutes’ the body that is instituting, without that body coming into view. If institutional whiteness describes an institutional habit, then whiteness recedes into the background. (AHMED, 2012, p. 38).

Ahmed observa a branquitude enquanto algo que “cerca”, e conta que uma das entrevistadas observou que esta branquitude não se dá apenas na presença das pessoas no espaço, mas também nas nomeações dos prédios em homenagem à vice-chanceleres que morreram. Atos como as nomeações de prédios e exposição de fotos das equipes administrativas no website da instituições podem contribuir para manter certa história viva: “in the surroundings you are surrounded by who was there before. A history of whiteness can be a history of before” (AHMED, 2012, p. 38). Ao observar que todas as fotografias eram de homens brancos de uma certa idade, Ahmed compara a lógica institucional à relação de parentesco e semelhança: “a way of ‘being related’ and ‘staying related’, a way of keeping certain bodies in place. Institutional whiteness is about the reproduction of likeness” (p. 38). Instituições, ela afirma, são tecnologias de reprodução de semelhanças, por meio da reprodução de relações sociais.

Não se trata, no entanto, somente de ser semelhante. Há também uma expectativa de simpatia (likability) que ela observou no comentário feito por alguém em um workshop de “equidade de oportunidades” sobre ser comum que painéis de compromisso sejam sobre o candidato se encaixar ou não no departamento. A medida para se encaixar é indicada pela expressão “the kind of person you could take down to the pub” (AHMED, 2012, p. 39). Este desejo por um espaço social compartilhado pode ser uma restrição para aqueles a quem o espaço institucional está de fato aberto. Para Ahmed a referência a um espaço de lazer no critério de recrutação mostra como os hábitos de uma organização são revelados nas condutas formais e informais: “When the rules are relaxed we encounter the rules” (AHMED, 2012, p. 39).

Presumir instituições como dado sem observar o aspecto instituinte é reificar a branquitude, pois as instituições se moldam e se tornam dado como efeito de decisões ao longo do tempo. Desse modo, as escolhas de recrutamento *funcionam* como tecnologias de reprodução da branquitude. Ela recorre ao conceito de ideologia de Althusser que funciona recrutando sujeitos entre os indivíduos ou *transforma* os indivíduos em sujeitos por meio da operação chamada “interpelação”, que pode ser ilustrada pelo lugar comum cotidiano “hey you there”. O sujeito é recrutado ao se virar, o que associa o recrutamento com o ato de seguir uma direção. Recrutar pode significar renovar ou restaurar o corpo institucional. Fazer parte de uma instituição não é apenas habitar seu prédio, mas seguir sua linha: “To be recruited by an institution is not only to join up but also sign up: to inhabit is to turn around as a return of its address” (AHMED, 2012, p. 40). Sendo assim, trabalhar na instituição é trabalhar *para* a instituição.

O “hey you” não é endereçado à qualquer um: alguns corpos são mais recrutados que outros¹⁰. E estes reproduzem o caráter da organização, refletindo sua imagem em si mesmo, tendo uma boa “semelhança, e gerando a sensação de conforto e submersão. Ahmed afirma, “If white bodies are comfortable it is because *they can sink into spaces that extend their shape*” (AHMED, 2012, p. 40), portanto, se, como ficou claro com o mencionado critério de “se encaixar” formal e

¹⁰ Ver: WARNER, M. *Público e Contrapúblico* (versão abreviada). Periódico Permanente, n. 6, fev/2016.

informalmente no departamento, para o recrutamento há um teste de conforto, corpos não-brancos tendem a falhar no teste: “discomfort involves this failure to fit” (AHMED, 2012, p. 41). Se uma pessoa não-branca causa desconforto ao adentrar um espaço cuja expectativa sobre ela é de branquitude, ela acaba tendo que trabalhar para gerar conforto nos demais:

You have to pass by passing your way through whiteness, by being seamless or minimizing the signs of difference. If whiteness is what institution is oriented around, then even bodies that do not appear white still have to inhabit whiteness. (AHMED, 2012, p. 41).

Uma das entrevistadas diz se esforçar para minimizar sinais de diferença ao não utilizar nada “étnico”. Ahmed afirma que se destacar pode significar se tornar um ponto de ferida, fazendo uma referência à expressão “stick out like a sore thumb”. Portanto, habitar um lugar de branquitude não sendo uma pessoa branca, conforme o que aparece nas entrevistas, pode envolver tentativas de não aparecer, pois “when you stick out, the gaze sticks to you” (AHMED, 2012, p. 41), no entanto, se destacar como pessoa não-branca pode chamar a atenção para a branquitude do espaço. Ahmed afirma “whiteness is an effect of what coheres rather than the origin of coherence” (AHMED, 2012, p. 41). Este efeito de repetição, no entanto, não consiste simplesmente em uma contagem de corpos brancos, pois o que se repete é um estilo de “incorporação”, isto é, um modo de habitar esses espaços pelo acúmulo de gestos de semelhança.

Ahmed não está definindo a branquitude simplesmente como algo pela qual atravessamos, pois isto poderia colocá-la como algo substantivo com força ontológica própria capaz de compelir e dirigir a ação. Quando se usa a metáfora “mar de branquitude” está se referindo à repetida passabilidade de alguns corpos. Além do fato de que, quando corpos não-brancos habitam o espaço da branquitude, eles podem se tornar invisíveis — ao se habituar à branquitude — e hiper visíveis — ao não se habituarem, destacando-se e separando-se.

Com isto, Ahmed está argumentando que a diversidade envolve uma expectativa sobre quem irá aparecer nestes espaços, a qual pode ser esperançosa e

diretiva. A diversidade envolve também a ideia de “procurar por”, o que aparece nos anúncios de vagas ora em termos como “mulheres e minorias étnicas são encorajadas a se candidatar” ora de forma a não nomear o sujeito do convite, como em “X é um empregador de oportunidades iguais” e “X promove diversidade”. Isto revela uma lógica de anfitrião e convidado, ao que Ahmed recorre à Derrida e Rosello com o termo “hospitalidade condicional”. Segundo esta ideia, aquele que é estranho é bem-vindo desde que esteja de acordo com condições do anfitrião. Diversidade, neste sentido, seria uma forma de hospitalidade segundo a qual as posições estão marcadas: a branquitude seria a anfitriã — aquela que é de casa — e aqueles que não a habitam seriam o estranho — o que não é de casa. Ahmed afirma que “People of color in white organizations are treated as guests, temporary residents in someone else’s home”, e portanto estas pessoas são bem-vindas sob a condição de darem algo em retorno pela hospitalidade, no caso “by integrating into a common organizational culture, or by ‘being’ diverse, and allowing institutions to celebrate their diversity” (AHMED, 2012, p. 43).

Quanto a esta expectativa de retorno à hospitalidade, Ahmed demonstra grande incômodo, relatando que quando falou de branquitude em um seminário, ela foi interpelada com “mas você é uma professora!”. Isto expressa a expectativa de que a simples entrada de pessoas de cor em espaços de branquitude deveria significar a superação da mesma. E que falas a respeito da branquitude por parte de pessoas de cor, segundo esta lógica, representa uma postura de ingratidão quanto à hospitalidade oferecida. Portanto “this very structural position of being the guest, or the stranger, the one who receives hospitality, allows an act of inclusion to maintain the form of exclusion” (AHMED, 2012, p. 43).

É preciso reconhecer o caráter institucional da branquitude, e também o racismo institucional. Ahmed quer que se mantenha viva a questão de porquê a institucionalidade é algo que precisa ser reconhecida, e *o que* está sendo reconhecido.

Ela critica à visão psicologizante que coloca o racismo como uma má atitude individual, pois isto isenta a instituição sob a ilusão de que ao eliminar o indivíduo racista, se elimina o racismo, quando na verdade isto funciona como uma tecnologia de reprodução.

A definição de “racismo institucional” amplamente aceita no Reino Unido é a de Macpherson Report, que, sobre o assassinato de um garoto negro pela polícia, argumentou que o crime não foi mero produto do racismo do policial, mas da força policial em si.

Ahmed pontua que o reconhecimento de algo também funciona para defini-lo: “recognition produces rather than simply finds its object; recognition delineates the boundaries of what it recognizes as given” (AHMED, 2012, p. 45). Definir uma instituição como racista envolve reconhecer a natureza coletiva e não somente individual do racismo. Não se trata, no entanto, de buscar o racismo somente naquilo em que a instituição falha em fazer, mas na reprodução contínua ou postulação das normas que a moldam. “We might want to consider racism as a form of doing or even a field of positive action, rather than a form of inaction” (AHMED, 2012, p. 45).

Vemos que Ahmed argumenta quanto ao problema de tratar o racismo na instituição como algo individual. Agora ela aponta o problema no caminho inverso: há algo de reconfortante para o indivíduo racista em transferir a responsabilidade do racismo para a instituição. Ela cita Back e Shona Hunter que levantam a problemática de utilizar o termo “involuntário” para se referir a esta relação entre indivíduo e coletividade. Ao apoiar-se na ideia de que se reproduz racismo involuntariamente, como efeito de um imaginário coletivo que é racista, o indivíduo pode justificar uma recusa à responsabilidade — ao que Ahmed chama de desidentificação. Com isto, Ahmed observa que o reconhecimento do racismo institucional também pode se tornar uma tecnologia de reprodução do racismo dos indivíduos: “This refusal might take place given that individuals already tend to disidentify from institutions: if the institution is the racist subject, then tolerant and liberal academics can easily imagine that they are not” (AHMED, 2012, p. 46).

O percurso de Ahmed em *On Being Included* deixa evidente que as soluções para um problema podem gerar novos problemas. O problema de se assumir racista — individual ou coletivamente enquanto instituição — se apresenta ao olharmos para a questão da involuntariedade: “We say ‘we are or have been racist’, and insofar as we are witting about racism (and racists are unwitting), then we show ‘we are not racist’, or at least not racist *in the same way*” (AHMED, 2012, p. 47). Este é o paradoxo que surge quando a ideia de “racismo institucional” passa a fazer parte da

linguagem institucional. A isso, Ahmed chama de “cultura da terapia institucional” segundo a qual a instituição passa a ser vista como uma pessoa doente que pode ser curada recebendo o tratamento apropriado — que começaria pela “confissão” do racismo.

Trevor Phillips¹¹ em entrevista sobre os dez anos do relatório de Mcpherson, em 2009, expressa uma narrativa chamada por Ahmed de “antes e depois”. Ele argumenta que a Grã-Bretanha seria na época o melhor lugar para se viver sendo uma pessoa não-branca, e que isto se deve ao reconhecimento do racismo institucional da polícia — e na visão de Phillips, consequentemente da nação — que em seguida realizou esforços para a expulsão do racismo. Nas palavras de Phillips “We are in a new situation. Britain is a modern diverse country” (PHILLIPS, 2005, apud AHMED, 2012, p. 47). Segundo esta lógica, o choque gerado pelo reconhecimento do racismo institucional é o que permite que a instituição “se recupere” do racismo.

Quanto à fala de Phillips, Ahmed chama a atenção também para o modo como este reconhecimento se torna uma expressão de orgulho: “diversity pride as national pride” (AHMED, 2012, p. 48). Phillips afirma ainda, em ensaio¹² publicado em 2008 sobre multiculturalismo, que a diversidade é um atributo nacional, de modo que quando o racismo ocorre, a nação não estaria agindo conforme seu caráter (out of character). Isto é um problema para Ahmed, pois: “When diversity becomes a view of the nation, racism not only recedes but becomes understood as a distortion of the truth (it does not express our truth)” (AHMED, 2012, p. 48). Nesta narrativa o racismo é projetado para estranhos: “if we are racists, then we are unlike ourselves” (AHMED, 2012, p. 48), além de ser entendido como algo accidental, anacrônico e fora de moda: “as if lingers only insofar as institutions are not expressing what is in fashion” (AHMED, 2012, p. 48). O que se aprende com isso, na visão de Ahmed, é que o reconhecimento da natureza institucional do racismo não é uma solução.

¹¹ Ver: PHILLIPS, T. *A New Highway Code for Multi-Ethnic Britain*. Blackpool: discurso feito no Fórum Muçulmano do Partido Conservador, 2005.

¹² PHILLIPS, T. *Fairness and Respect in an Integrated Society*. The Free Library, abr/2008. Disponível em: <[https://www.thefreelibrary.com/Fairness and respect in an integrated society-a0178071394](https://www.thefreelibrary.com/Fairness+and+respect+in+an+integrated+society-a0178071394)>. Acesso em: 08/12/2019.

A linguagem do racismo institucional pode compor a linguagem institucional sem que seja oferecida como uma forma de reconhecimento. Quando a instituição adota o termo “racismo institucional” em seus documentos, ela permite que os praticantes da diversidade tenham um ponto de referência para lidar com situações de racismo. “In other words, the inclusion of the definitions allows the phrase ‘institutional racism’ to be adopted in ‘difficult situations’ when racism comes up” (AHMED, 2012, p. 49). Isto foi algo que Ahmed obteve da única entrevista na qual o termo “racismo institucional” aparece, e a autora explica que não se surpreendeu, uma vez que nomear o racismo exige descrever uma série de ações que a instituição não pode permitir: “To bring up racism is to bring up the issue of compliance and even suggest a failure to comply” (AHMED, 2012, p. 49).

Ahmed segue pensando sobre o que a institucionalização da diversidade significa para aqueles empregados como trabalhadores da diversidade (aqueles que *fazem diversidade*) e aqueles cuja chegada é codificada como um sinal de diversidade, como as pessoas de cor (aqueles que *são a diversidade*). Junto a isto vem a questão “what does it mean to have a body that provides an institution with diversity?” (AHMED, 2012, p. 49) junto à questão que ela já havia colocado de “o que significa institucionalizar a diversidade?”. Ela afirma que quer mostrar que as instituições não devem ser tratadas como os atores sociais. As instituições fornecem um quadro dentro do qual coisas acontecem ou não acontecem. Para entender *como* acontecem, é necessário limitar o quadro: “to think about words, texts, objects, and bodies, to follow them around, to explore what they do and do not, when they are put into action” (AHMED, 2012, p. 50).

CAPÍTULO 2: O EMPODERAMENTO

A tarefa de identificar a circulação do termo empoderamento no movimento feminista necessitava de um lugar a partir do qual a pesquisa pudesse ancorar a busca por informações. Uma percepção decorrente da qualificação foi a necessidade dar enfoque aos processos do debate intelectual na esfera internacional que possam ter alguma influência — a partir de medidas definidas na formalidade destes espaços — na prática política de organizações de base. Com isto, nos deparamos com as questões: o que podemos considerar movimento feminista? O que podemos entender como movimento feminista internacional? Neste capítulo buscaremos nos atentar a estas questões, buscando possíveis caminhos para esclarecê-las.

Com isto entendemos que é pertinente à questão pensar não um feminismo em geral mas feminismos dissidentes. Focando mais nisso ganhamos maior precisão trazendo potência ao trabalho. Esta percepção perpassa o protagonismo das mulheres do terceiro mundo na discussão sobre o empoderamento e as perspectivas analíticas delas.

a) Empoderamento: uma busca inicial por origens

Feitas as devidas considerações acerca da necessidade de uma abordagem não linear para trabalhar o problema de pesquisa, e apresentadas as propostas teórico-metodológicas que melhor contribuem para a investigação, vamos agora apresentar o material encontrado a partir do esforço inicial de mapear as produções acerca do conceito de empoderamento. Este movimento inicial teve como horizonte uma expectativa linear de busca por origens do conceito, ou, ao menos, o estabelecimento de um terreno sólido - a partir de onde pudéssemos alicerçar a investigação - e fértil - de modo a propiciar a germinação e formulação de questionamentos concernentes ao problema. Com isto, pontuamos que a escolha por uma abordagem genealógica não nos leva a descartar o material encontrado nesta primeira tarefa da pesquisa. Por esta razão, apresentamos a seguir o que consideramos pertinente aos fins desta dissertação, cujo objetivo é apresentar os

aspectos que entendemos importantes à execução da tarefa de realizar uma genealogia do empoderamento.

Por termos decidido olhar, em um primeiro momento, para a América Latina, decidimos buscar pontos de referência sólidos para observar a circulação do conceito. Com base nos caminhos indicados pelas autoras que guiaram esta etapa da pesquisa, fomos em busca da circulação do conceito em cenários feministas latino-americanos. Nos deparamos, então, com o cenário dos anos 1970, as ciências sociais e as vertentes feministas dos movimentos de mulheres retomam e desenvolvem o conceito, colocando em discussão a noção de poder. Isto vai ao encontro de um momento político de mobilização global de países do “terceiro mundo”, e passa-se a estabelecer metas e estratégias em busca do desenvolvimento. No chamado Terceiro Mundo, dentro deste contexto de agências multilaterais de financiamento para acelerar o desenvolvimento de países considerados subdesenvolvidos, surge o campo das Mulheres no Desenvolvimento (MED), a partir do qual passa-se a colocar demandas femininas na Agenda do Desenvolvimento.

Neste cenário, Cecília Sardenberg (2009) aponta que houve desconfiança com a ideia de empoderamento, por parte das mulheres deste campo, e diz que esta desconfiança residia no uso esvaziado e genérico do termo. Além disto, dizia respeito também às divergências quanto a qual seria o objetivo do empoderamento feminino. Para as feministas vistas na época como mais radicais, o empoderamento deveria significar o fim da ordem patriarcal que sustenta a opressão de gênero, e o caminho para isto seria por meio de ações de natureza coletiva. Já para as mulheres, segundo Leon, mais próximas ao feminismo liberal, o empoderamento dava ênfase nos aspectos individuais e cognitivos. Esta última visão demonstra afinidade com a definição da empresa Avon, apresentada na introdução, sobre empoderamento ser a capacidade do indivíduo realizar, por si mesmo, as mudanças necessárias para evoluir e se fortalecer, e para levar a vida da forma que escolher.

Isso demonstra, para Leon (1997), uma tensão entre anseios individuais e coletivos no empoderamento. Ainda sobre a desconfiança das mulheres do desenvolvimento com a ideia de empoderamento, Leon explica que a noção de poder se faz central na discussão. A visão que se tinha, era de poder como

dominação, isto é, um jogo de soma zero, segundo o qual, se alguém se empodera, está necessariamente tirando poder de outrem. Os debates nas diversas conferências de mulheres que ocorreram no período, passaram a ter a contribuição de autoras como, entre outras, Gita Sen e Caren Grown. Estas partem da influência de pensadores como Paulo Freire e Michel Foucault, e mostram que podem existir outras formas de poder, ou outras formas de manifestar e até mesmo produzir o poder.

Sarah Mosedale¹³ aponta alguns consensos na visão das mulheres sobre empoderamento, a saber: ninguém empodera outrem; o empoderamento é um processo e não um produto; a questão do poder é central, mas há diferentes tipos de poder. Diante desta última afirmação, a autora apresenta algumas possíveis modalidades de poder, quais sejam: poder sobre que se refere à relações de dominação e subordinação; o poder de dentro, representado pela autoestima e a confiança; poder para, que se trata da capacidade de fazer algo de modo a ampliar o horizonte do que pode ser conquistado por alguém, sem estreitar o horizonte de outrem — como ocorre na alfabetização; e, por fim, o poder com, que é o poder solidário que se compartilha em uma ação coletiva.

Segundo Berth (2018) podemos mencionar o psicólogo estadunidense Julian Rappaport como responsável por cunhar o termo “empoderamento” no campo da sociologia — psiquiatria social — no ano de 1977. Além de Rappaport, há também dois nomes que para Berth merecem atenção, a saber: Douglas Perkins e Marc Zimmerman, ambos também psicólogos estadunidenses que atuam na pesquisa e aplicação da área que passa a ser conhecida nos anos 1980 como Teoria do Empoderamento.

Em seu artigo conjunto publicado em 1995 como introdução a uma coletânea de pesquisas acerca do empoderamento, Perkins e Zimmerman afirmam — com base em Rappaport, que o termo é um construto que conecta forças individuais e competências, sistemas naturais de suporte e comportamento pró-ativo nas políticas de mudança social. O empoderamento deve conectar bem-estar individual ao meio

¹³ Ver: MOSEDALE, S. Policy arena. Assessing empowerment: towards a conceptual framework. *Journal of International Development*, n. 17, pp. 243-257, 2005.

político e social mais amplo, nas dimensões técnicas, de pesquisa e intervenção (PERKINS & ZIMMERMAN, 1995). Isto tem a ver com esforços de construção de saúde mental, e de uma comunidade mutuamente responsável.

Segundo os autores, as definições de empoderamento são abundantes e não devem ser confundidas com construtos psicológicos tradicionais como auto-estima, auto-eficácia, competência e locus de controle¹⁴. Por esta razão eles defendem que é necessário — quando se fala de empoderamento — deixar claras quais as concepções que sustentam o conceito.

O recente interesse da academia em torno do empoderamento começa de forma gradual, mas tem um crescimento muito grande. Zimmerman e Perkins relatam que na literatura em Psicologia, entre 1974 e 1986 haviam 96 artigos que continham a raiz “empower” no título ou resumo. De 1987 a 1993 este número passou para 686 artigos em revista e 283 capítulos em livros. As outras Ciências Sociais tiveram um crescimento similar — eles registraram 861 artigos sobre empoderamento de 1974 até agosto de 1994. Na pesquisa em Educação, o número cresceu de 66 artigos entre 1966 e 1981 para 2261 artigos de 1982 a março de 1994 (PERKINS & ZIMMERMAN, 1995).

Com este forte crescimento no interesse pelo tema, ficou claro para os autores que o empoderamento havia se tornado um construto fundamental para entender o desenvolvimento de indivíduos, organizações e comunidades. Fica marcado, portanto, o surgimento de um novo e desafiador paradigma conceitual. No entanto, os psicólogos fazem um alerta para os perigos de se concentrar a atenção de forma excessiva e um único construto:

Apesar do empoderamento fornecer ao campo uma abordagem útil para o trabalho em comunidades, e ser um convincente construto que claramente necessita de mais pesquisa, o conceito não é a única abordagem e tampouco uma panacéia (PERKINS & ZIMMERMAN, 1995, p. 571 — tradução minha).

¹⁴ Locus de controle é um conceito introduzido na psicologia por Julian Rotter nos anos 1960, e se refere às crenças que uma pessoa possui em relação ao poder que tem sobre os eventos de sua vida. É entendida na psicologia como uma expectativa generalizada de controle sobre uma situação ou ação e seus resultados (ALBUQUERQUE et al, 2008).

Eles exemplificam propondo que imaginemos um indivíduo que vive em uma sociedade opressora e que resolve lutar contra ela, e no processo acaba exercendo grande poder autoritário sobre sua comunidade; ou então um garoto, nas mesmas condições, que resolve exercer controle sobre sua comunidade confrontando uma gangue local. Com isto, querem dizer que o esvaziamento conceitual — relacionado à popularidade do termo e ao seu uso casual — pode levar a interpretações errôneas que se distanciam do sentido proposto nas teorias do empoderamento (PERKINS & ZIMMERMAN). Quanto a este sentido, eles apontam três elementos comuns que aparecem nas concepções por eles consideradas mais relevantes:

As várias definições são geralmente consistentes com empoderamento como “um processo contínuo e intencional centrado na comunidade local, envolvendo respeito mútuo, reflexão crítica, cuidado, e participação de grupo, através do qual pessoas que sofrem pela desigualdade de recursos adquirem maior acesso e controle sobre estes recursos” (Cornell Empowerment Group, 1989) ou simplesmente um processo pelo qual pessoas adquirem controle sobre suas vidas e participação democrática na vida de suas comunidades (Rappaport, 1987), e um entendimento crítico de seu ambiente (Zimmerman et al, 1992). (PERKINS & ZIMMERMAN, 1995, p. 570 — tradução minha).

Berth (2018) apontou Rappaport (1977) como um dos pioneiros da conceituação do termo empoderamento, e o trabalho de Perkins e Zimmerman (1995) como importantes nomes na construção do campo da Teoria do Empoderamento na psicologia e outras ciências sociais. Na dimensão prática, isto é, de aplicação do conceito como princípio para a ação social, a autora apresenta Barbara Solomon, assistente social e intelectual negra estadunidense, que com a publicação em 1976 de *Black Empowerment: social work in oppressed communities* inaugura, de modo formal, a aplicação da Teoria do Empoderamento na pesquisa e gestão social:

[...] percebe-se que Solomon alia seu estudo à prática profissional do serviço social emancipatória de grupos oprimidos, os quais, anteriormente, em séculos de estudo sobre o tema, não se encontravam como elemento principal de análise. Vemos, então, um dos principais pontos revolucionários da epistemologia negra, qual seja sua transformação concreta em comunidades, por meio do trabalho de base e compromisso ético com a pesquisa acadêmica,

alcançando resultados onde, muitas vezes, o conceito não alcança, posto que muitas vezes está preso dentro dos muros da intelectualidade dominante (BERTH, 2018, p. 26).

Berth (2018) se mostra uma leitura fundamental para esta pesquisa, na medida em que nos direciona para a Berth é importante pois direciona para a importância de Freire, Solomon, Perkins e Zimmerman como possíveis pontos de origem do uso politizado do conceito de empoderamento. No caso de Freire, ela o situa enquanto referência internacionalmente citada como um dos precursores da “análise aplicada em função da realidade de grupos oprimidos” (BERTH, 2018, p. 26). O educador, cuja Teoria da Conscientização lançada nos anos 1960 inspirou a Teoria do Empoderamento, assume posição diferente da de Rappaport — que acredita que aos grupos oprimidos deveriam ser dadas ferramentas para serem empoderados. Freire defende que os próprios grupos subalternizados deveriam empoderar a si próprios por meio de um processo que parte do desenvolver de uma consciência crítica da realidade, aliada a uma prática transformadora (BERTH, 2018).

Não faremos aqui uma análise da obra de Paulo Freire, mas queremos destacar - a partir da reconstrução feita por Berth - a importância da sua obra para os movimentos populares que viriam a politizar o termo empoderamento em sua prática política. Entendemos que o estudo da obra de Freire e a relação destes movimentos com a mesma é um dos fatores a serem considerados na construção de uma genealogia do empoderamento.

É interessante mencionar que em 1986, junto com o professor Ira Shor, Freire já alerta quanto ao perigo envolto à possibilidade de distorção do conceito. Em Medo e ousadia: cotidiano do professor, os autores recomendam que não pensemos no empowerment como uma fórmula que traz resultados imediatos na ascensão dos grupos oprimidos. Para evitar a possível distorção, os autores apontam a necessidade de que estudos teóricos e estudos sobre a aplicabilidade do conceito sejam concomitantes de modo a manter a coerência do campo conceitual.

Segundo Berth (2018) Freire apresenta uma análise bastante densa acerca da “sociedade de classes e sua relação de exploração com as classes menos favorecidas, entre as quais ele nomeia uma relação entre colonizador e colonizado,

mostrando as implicações dessas relações desiguais” (BERTH, 2018, p. 30). Por esta razão, Freire e Shor levantam a defesa de que o empoderamento não é e não pode ser um processo individualista, é necessário que ele conduza a uma compreensão crítica sobre o mundo que implique em uma prática social que seja capaz de transformar a sociedade:

Enquanto que o empowerment individual ou o empowerment de alguns alunos, ou a sensação de ter mudado, não é suficiente no que diz respeito à transformação da sociedade como um todo, é absolutamente necessário para o processo de transformação social. [...] Sua curiosidade, sua percepção crítica da realidade são fundamentais para a transformação social, mas não são, por si sós, suficientes (FREIRE & SHOR, 1986, p. 71 — grifos do autor).

Colocamos aqui este ponto a fim de mostrar desde o início deste trabalho que a perspectiva da qual Freire parte — e futuramente exerce influência nos movimentos sociais de mulheres que a nós interessa compreender a noção de empoderamento adotada — não é a perspectiva liberal — a qual discutiremos em breve, de modo a mostrar o processo de aplicação do conceito em um cenário cuja orientação ideológica em economia política difere do original. A teoria de Freire é fundamentalmente marcada por sua aderência ao marxismo e por isso supõe que o empowerment — ou a libertação, conforme vocabulário do autor — é um ato social que não deve e não pode se efetivar se for pensado ou aplicado sob uma perspectiva individualista. Isto será melhor discutido no capítulo 3, no 3 qual relacionamos a base freireana para pensar o empoderamento com a distinção proposta por Sardenberg (2008) entre empoderamento liberal e empoderamento libertador.

Apesar de Freire ser considerado precursor da teoria do empoderamento em razão da influência de sua Teoria da Conscientização — que propõe que indivíduos oprimidos podem ascender e escapar à sua situação de subjugação — e de sua grande influência nos moldes de ação popular no Brasil e em toda América Latina, sua proposta não está livre de críticas. Berth (2018) nos mostra, entretanto, que foram estas críticas — partindo especialmente dos movimentos de mulheres e movimentos feministas dos anos 1980 — que levaram a uma sofisticação da análise

¹⁵. Pensadoras feministas como bell hooks e Srilatha Batliwala apontaram o limite da proposta de Freire ao afirmarem que “o oprimido não é um conceito abstrato, ao contrário porque é marcado por gênero, raça, sexualidade e outras identidades” (BERTH, 2018, p. 32).

Srilatha Batliwala, ativista indiana pelos direitos das mulheres e autora de diversos livros sobre a temática do empoderamento, afirma:

o conceito de empoderamento feminino ressurge a partir de críticas e debates gerados pelo movimento feminista nos anos 1980, quando as feministas, particularmente no que era conhecido como “terceiro mundo” (antes do termo “sul global” entrar em circulação) estavam crescendo os descontentamentos com os modelos em grande parte apolíticos e economicistas nas intervenções de desenvolvimento prevalentes (BATLIWALA, 2007, p. 1).

Era um período no qual as práticas e pensamentos feministas tinham sua interação intensificada com a abordagem freireana da consciência. O educador, no entanto, havia ignorado o gênero e a subordinação das mulheres como elemento crítico à defendida libertação (BATLIWALA, 2007, p.1). Diante desta lacuna, e na contramão das teorias dominantes que homogeneizavam o sujeito, emergiram as teorias que apontavam gênero como construção social e as teorias pós-coloniais que situavam o sujeito nas relações de dominação do mundo globalizado.

Vimos então, a partir do percurso traçado por Berth (2018) que há discussão semântica acerca do termo empoderamento e acerca de sua origem. Esta origem, enquanto conceito teórico voltado para a ação social, ela explica, é creditada por alguns à Julian Rappaport, e por outros à Paulo Freire — tendo o segundo dado mais ênfase ao aspecto construtivo do empoderar, não sendo o empoderamento algo que possa ser doado ou ganho, e que portanto exige ações tanto a nível individual como a nível coletivo. Já em relação ao uso prático, Berth nos indica Solomon como precursora da aplicação da Teoria do Empoderamento como fundamento para a prática do serviço social.

No que diz respeito ao empoderamento como prática de fortalecimento de comunidades do ponto de vista econômico e de políticas públicas, de proveniência

¹⁵ Freire adota a dialética hegeliana do senhor e do escravo como fundamento para sua visão acerca das dinâmicas de poder na sociedade

governamental e não-governamental, a autora aborda práticas situadas no âmbito das estratégias de desenvolvimento e superação da pobreza conforme propunha a agenda global do período. Ao fazer isto ela menciona o trabalho de Jorge Romano e Marta Antunes no livro *Empoderamento e direitos no combate à pobreza* — no qual os autores apontam que o uso do termo empoderamento é incorporado nas práticas das ONG's na década de 1970 e, aos pouco apropriado por agências de cooperação e organizações financeiras multilaterais como o Banco Mundial (ROMANO & ANTUNES, 2002).

Esta apropriação gerou uma distorção no conceito, colocando-o em campo de disputa ideológica (ROMANO & ANTUNES, 2002). O Banco Mundial, conforme nos mostra (RIBEIRO, 2013) estava vivendo sua segunda fase, entre os anos de 1968 e 1981, sob a gestão de Mc Namara, na qual pela primeira vez a “pobreza” foi vista como geradora de instabilidade social. Não por acaso, o Banco Mundial passou a adotar e fortalecer um vocabulário de manutenção de práticas assistencialistas — o que para Romano e Antunes se tratava da prática de dependência, expressão da lógica neoliberal que manteria a dominação e subordinação econômica, mas não promove mudanças estruturais capazes de transformar a fonte que gera as desigualdades materiais.

Visto este pano de fundo, é possível perceber o cenário ideológico propício à distorção, uma vez que se trata de um esforço de aplicação e conversão em políticas públicas e projetos sociais de um conceito que teria fundamento em uma expectativa emancipatória — libertadora — política e economicamente, mas que parte de organismos que agiam sob influência de outro aporte ideológico fundamentalmente — e semanticamente — incompatível. Desta maneira:

o empoderamento invocado pelos bancos e agências de desenvolvimento multilaterais e bilaterais, por diversos governos e também ONG's com muita frequência vêm sendo usado principalmente como um instrumento de legitimação para eles continuarem fazendo, em sua essência, o que antes faziam. Agora com um novo nome: empoderamento. Ou para controlar, dentro dos marcos por eles estabelecidos, o potencial de mudanças impresso originariamente nessas categorias e propostas inovadoras. Situação típica do transformismo (gattopardismo): apropriar-se e desvirtuar o novo, para garantir a continuidade das práticas dominantes. Adaptando-se aos novos tempos, mudar “tudo” para não mudar nada. (ROMANO & ANTUNES, 2002, p. 10).

Pois, segundo os autores, não poderia haver empoderamento sem transformação nas relações de poder ou mesmo de forma neutra (BERTH, 2018).

Conforme nos aponta a socióloga colombiana Magdalena Leon, o uso do termo empoderamento se generaliza — a nível internacional, nacional e local — nas últimas décadas, e como já demonstramos aqui, o conceito é cercado de ambivalências e contradições. A generalização de seu uso, Leon (1997) afirma, se deve aos crescentes debates teóricos, mas sobretudo, por sua pertinência nas experiências práticas de militância de base. No entanto, os mesmos ocorrem de modo a supor um sentido autocontido e óbvio: “Ao relacionar-se com os interesses dos desprovidos de poder, o termo se toma como expressão de uma troca desejável, sem aprofundar as especificidades que tal troca implica, isto é, sem precisar seu significado” (LEON, 1997, p. 3).

Segundo a socióloga, ao lado do empoderamento, o termo gênero também marcou as produções na teoria feminista. Mas enquanto gênero teria sua origem nas pensadoras de primeiro mundo, o empoderamento representaria um encontro destas com suas vizinhas de terceiro mundo (LEON, 2001, p. 1). Ela avalia o empoderamento como sendo talvez a ferramenta analítica mais importante no campo dos estudos de gênero, pois propicia preocupações distintas acerca do impacto que tem o “desenvolvimento das mulheres, e que compromete avanços teóricos e metodológicos de diferentes disciplinas como a psicologia, a antropologia, a ciência política, a sociologia, a educação, o direito e a economia” (LEON, 2001, p.1).

O interesse pelo termo entre as teóricas feministas têm raiz na importância adquirida pela ideia de “poder” nos movimentos sociais e na academia (LEON, 1997). Nos movimentos sociais, tem grande destaque o discurso das lutas afroamericanas, durante os anos 1960 nos Estados Unidos, pelos direitos civis, que identificou o “poder negro” (black power) como algo a ser reivindicado. Na década de 1970, os movimentos de mulheres retomam o conceito a fim de desenvolvê-lo com base nos trabalhos de Gramsci e Foucault — mas sobretudo de Freire. As feministas se concentram principalmente em sua obra de 1968, *Pedagogia do oprimido*, que questiona como seria possível a transformação da consciência ingênua na

consciência crítica — a fim de compreender processos que poderiam levar à libertação de estruturas que limitam a participação social, intelectual e política.

A partir da consciência crítica o sujeito oprimido seria capaz de se situar em sua realidade, objetivando-a de modo a participar, tomar decisões e transformá-la (LEON, 1997). Deste modo, os movimentos sociais da América Latina têm como patrimônio intelectual esta herança de Freire, que confere à ação social um sentido emancipatório. Tanto Freire como Gramsci e Foucault partem de concepções que, cada um à sua maneira, entendem que as relações de poder e as formas de consciência podem ser condicionadas histórica e culturalmente.

Diante do material analisado até o momento, parece inadequado seguir a busca pela construção do termo empoderamento a partir da distinção dos caminhos práticos e teóricos pelos quais emergem e ganham atenção, pois o uso popular e o interesse acadêmico em conceituá-lo soam como movimentos complementares ou consequentes. A distinção que parece mais apropriada para que busquemos compreender melhor a dinâmica viva da construção e circulação do conceito é a proposta por Cecília Sardenberg, antropóloga ex-coordenadora do NEIM/UFBA e 5 responsável por grande parte das pesquisas brasileiras acerca da temática.

Sardenberg (2008) classifica o empoderamento em duas abordagens, cuja diferença reside no sentido ao qual apontam as expectativas de ação indicadas pelo termo. Trata-se do empoderamento liberal e do empoderamento libertador. Sendo o primeiro, a perspectiva adotada pelas mulheres envolvidas nos debates do chamado campo das Mulheres em Desenvolvimento (MED) e posteriormente no campo do Gênero e Desenvolvimento (GED). O termo MED foi cunhado pela ONG estadunidense Women in Development e sua ação marcou a pressão que as pautas de mulheres passaram a exercer para adentrar à agenda global do desenvolvimento, pressionando agências internacionais multilaterais, governos nacionais e locais. Já o segundo é marcado pela influência teórica já mencionada, e parte geralmente de atores e organizações que têm em vista também este horizonte ideológico de emancipação dos grupos. Esta distinção de Sardenberg será apresentada com mais detalhes no segundo capítulo deste trabalho, no qual falaremos sobre o percurso do termo 5 Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher existente desde 1983 na Universidade Federal da Bahia. empoderamento no contexto da inserção das

pautas femininas na agenda global pelo desenvolvimento de países do terceiro mundo.

Diante da proposta desta dissertação, pontuamos que a construção do termo nos debates internacionais sob a bandeira da modernização para o desenvolvimento - e da inserção das demandas femininas e preocupações de “gênero” - é mais um elemento que deve ser considerado para fazer uma genealogia do empoderamento, pois tais cenários configuram significados particulares conforme as dinâmicas de poder intra e interinstitucionais. Assim podemos, para além de buscar supostas origens do termo, observar suas apropriações, ressignificações e distorções que se mostram tão latentes. Considera-se ao mesmo tempo que a sua circulação em distintas áreas de pesquisa também se mostram bastante variadas, tendo suas especificações práticas e teóricas em cada campo.

Apresentamos nesta seção as primeiras informações encontradas na etapa de busca por origem, portanto, o terreno encontrado para ancorar o trabalho da genealogia. É daqui que surgem as possibilidades de caminho e é a partir daí que elencamos os pontos fundamentais a serem considerados no trabalho da genealogia do conceito de empoderamento. Na seção seguinte, tendo em vista a importância de investigar a circulação do empoderamento nos feminismos que se expressam na América Latina, contextualizamos o que nos aparece como “feminismos internacionais” e “feminismos latino-americanos”.

b) A América Latina e os feminismos internacionais

Conforme salienta a historiadora cubana Asunción Lavrin, o feminismo nasceu sob a esperança de ser bom para todas as mulheres. Foi desenvolvido ao mesmo tempo em muitos lugares do mundo, e as pessoas extraíram uma promessa de universalidade — expectativa de que fosse um “cânone global”. Mas o tempo vem mostrando que a “femaleness” não é suficiente para “superar os fatores que fazem do gênero uma realidade diferente em cada sociedade”. Além disso, o feminismo não é um construto ideológico que não se deixa penetrar pela mudança cronológica. Ao contrário: as aspirações das primeiras feministas (entre 1900 e

1940, segundo a autora) tomou novos cursos com as novas gerações conforme traziam novas soluções ou conforme foram se atingindo metas antigas. Portanto, o significado das necessidades de mulheres ou feministas frente seu ambiente social leva a diversos significados que demanda cuidadosa atenção para desvendar. Por enquanto, para a autora, o pluralismo do feminismo está bem estabelecido: lidamos com feminismos como experiências não compartilhadas em mesmo grau e mesmos quadros conceituais em níveis nacional e internacional.

No plano internacional, ela afirma, alguns centros acadêmicos com histórico de pesquisa no tópico se tornaram predispostos a ver um padrão universal de feminismo, aplicável a todas as realidades de mulheres. As definições elaboradas na Europa e EUA a partir dos anos 1850 supunham representar todos os interesses feministas. Hoje há muitas objeções ao discurso universal — e elas vêm de áreas consideradas periféricas no debate intelectual, cujas necessidades e herança cultural não se encaixam nos padrões universais. Assim, há duas problemáticas no feminismo internacional: se as interpretações europeias/norte-americanas servem ao restante do mundo; e a possibilidade de colapso do feminismo enquanto ideologia que serviu à muitas causas de mulheres, mas que perdeu os laços que permitiriam uma experiência comum de *womenhood*.

Lavrin nos propõe questionar: é possível salvar o caráter internacional do feminismo sem perder sua diversidade interna? Há muitas respostas, e ela vai descrever pensamentos que podem facilitar a discussão mas sem dar conta de todas as facetas. Como historiadora, Lavrin entende o feminismo internacional como um objeto comparativo e interdisciplinar — o que implica em intercâmbio de teorias e abertura de diálogo, as quais levam como objetos válidos: o entendimento 'popular' de seu significado; e abordagens 'práticas' para atingir mulheres em suas necessidades diárias. O mercado de feminismos deve manter o espírito das economias nacionais e locais (e não multinacionais).

Tomando a última linha de investigação (mercado de feminismos), a América Latina oferece um interessante estudo de caso. Formam entre si um cenário internacional próprio. Compartilham experiências históricas, culturais e políticas, mas se desenvolveram de forma idiossincrática, portanto somos forçadas a focar em

questões nacionais e internacionais quando tentamos amarrá-las sob a bandeira de gênero.

As feministas latino-americanas desenvolveram vocação para o internacionalismo como orientação intelectual e como validação de suas aspirações pela "personalidade política e jurídica". Francesca Miller argumentou que desde o início do século XX a participação das mulheres latino-americanas nas conferências internacionais ajudou a contrabalancear sua alienação local e internacional. Em 1910 houve o 1º Congresso Internacional Feminino em Buenos Aires e teve representantes de toda América Latina e Europa. Com amplo espectro de tópicos, a maior parte das discussões centrou-se nas questões sociais — e não em sufrágio ou direitos políticos que estavam "fora de alcance" na época. O que parece ter conectado as mulheres foram temas universais (família e trabalho) e o desejo de entender o significado do feminismo.

A participação em conferência deu força pessoal e política para as que foram e as que ficaram em casa. Sofía Alvarez de Demicheli retornou para o Uruguai com notícias da Conferência Inter-Americana de 1933, e ajudou no apoio ao sufrágio feminino em seu país — cuja participação de mulheres nas eleições teve início em 1938. A participação feminina nas Conferências Pan-Americanas demonstra a natureza, metas e obstáculos enfrentados pelas feministas no início do século XX. Fizeram declarações contra o imperialismo estadunidense, mas não seguiram engajadas no confronto Norte-Sul. Ao contrário: elas contribuíram com os EUA na ratificação de direitos internacionais, como o de nacionalidade única. O domínio masculino doméstico nunca foi bem descrito nas conferências, mas foi colocado explicitamente pelas ativistas feministas na luta pela eliminação da supremacia masculina nas leis que definem relações de gênero na família.

Antes de 1940, feministas criticaram a guerra como uma expressão dos valores patriarcais aplicada à humanidade e fundaram organizações pela paz mundial — o pacifismo se torna assim uma atividade feminina, marcada pelo sentimentalismo e limitada a ser uma causa perdida para a crescente militarização. O retorno a guerra em 1940 e a "paz" em 1945 são experiências que transformam o interesse feminista no pacifismo em questões de empoderamento político — por meio das questões do sufrágio, da dominação política internacional, e da

dependência econômica. Com exceções de países que já haviam conquistado o sufrágio antes de 1945, a emancipação feminina foi considerada uma conquista pós-Segunda Guerra. O sufrágio foi um conceito político universal e não uma ferramenta para reformular políticas (na prática), pois haviam países oscilando entre ditadura e democracia, não proporcionando canal para atuação das mulheres na arena internacional. Deste modo, havendo a prática local do sufrágio ou não, ele serviu como ferramenta de fomento da intelectualidade que nos anos 1970 permitiu a politização — a qual parece ser definida pela autora como uma consciência das capacidades — do ativismo de mulheres e uma análise incisiva de seus papéis na economia e formulação de políticas.

Antes dos anos 1960 o internacionalismo levou mulheres a examinar suas situações à luz do contato com mulheres de outras culturas, adotando para si aquilo que fosse adaptável a suas nações. Se tornaram também conscientes da idiossincrasia (características, comportamentos e estereótipos) de suas circunstâncias nacionais. Nos encontros internacionais possibilitou-se também o auto-exame pessoal e ligação com o grupo, e ao abrandamento de consequências (arestas) de pressuposições culturais. Sete "encuentros" foram renovados: Bogotá (1981), Peru (1983), México (1986), Argentina (1990), e Chile (1996). As participantes validaram gênero como elemento de ligação, e identificaram premissas da opressão feminina universal. Lavrin explica que no início do século, as conferências provocaram a sensação de 'empoderamento' e que ainda hoje ajudam a definir agendas nacionais e a redefinir técnicas de organização e persuasão — devido à enxurrada de atividades estatais e privadas motivadas pela Década da Mulher (1975). O internacionalismo não foi a única porta para as mulheres adentrarem à política a nível nacional/local. O nacionalismo também teve força, eles coexistiram. De um lado, mulheres educadas de classe média participavam na arena internacional, outras mulheres ou as mesmas fundavam organizações e até partidos por meio das quais promoveram campanhas variadas.

Este quadro histórico ajuda a entender continuidades tradicionais nos feminismos latino-americanos. A autora segue pontuando que nos anos 1960 as nações latino-americanas dedicaram energia ao desenvolvimento, buscando um caminho entre o comprometimento com o capitalismo de um lado, e as

desigualdades sociais do outro. Deste modo muitos assumiram o marxismo como panaceia para os problemas. Diante desta tensão antagônica, muitos países retornaram a regimes autoritários, de modo que nem os regimes militares nem o marxismo se mostraram férteis na questão de gênero. Os militares retornavam os papéis tradicionais de gênero e se engajavam em novas formas de violência, inclusive contra a mulher. Os regimes não-militares e os regimes revolucionários relegaram gênero à agendas secundárias ou falharam em tornar mudanças institucionais também significativas a nível pessoal. Por depender de estados centralizados para realizar mudanças legais, mulheres dependiam de homens no controle dos importantes mecanismos de mudança social. A autora pontua que a América Latina tem a característica duvidosa de ter sido a fonte de conceito de masculinidade hegemônica ou machismo como significante para relações de gênero dominadas por homens.

As forças que levaram aos regimes autoritários na América Latina, ela afirma, também levaram à crescente da feminização da pobreza — cujas alternativas foram a migração, a indústria multinacional e a economia informal. Isto levantou a preocupação das lideranças econômicas e intelectuais no sentido de reativar o feminismo “de ação”. A revitalização dos feminismos internacionais a partir de 1975 teve grande impacto na América Latina. Assim, mulheres da classe média educada e mulheres trabalhadoras passam a formular suas próprias respostas aos problemas persistentes de declínio econômico nacional, e suas respostas para atrasá-lo. Deste modo, Lavrin afirma que este período crítico da América Latina foi responsável por ativar os recursos políticos ocultos das mulheres em nome dos direitos humanos "um botão de redefinição do papel social e econômico de mulheres, assim como um novo modo de pensar os direitos das mulheres dentro dos direitos universais dos povos" (LAVRIN, 1998, p. 523 - tradução minha).

Há muitas vozes, e além das pautas principais, as mulheres têm se esforçado para encontrar unidade na diversidade, criar laços, e melhor entendimento do significado do feminismo. O nacionalismo e outras forças centrífugas podem transformar as vozes em uma cacofonia de ruídos ao invés de um coro de propósitos são obstáculos à criação de um espírito feminista intercontinental — e confrontos têm sido inevitáveis. Mas o canal aberto para essa democracia internacional entre

feministas tem sido fundamental para manter a vitalidade do feminismo nos níveis nacionais e intercontinentais. Também se mostrou uma necessidade importante aprender sobre as condições econômicas e sociais das nações, para que sejam adaptadas ferramentas de crítica aos sistemas político e econômico e seus desafios. Outros temas seriam: necessidade de redes mais amplas; direitos reprodutivos; acesso à mídia de massa; maior apoio às mulheres de baixa renda; ampliar o significado de democracia (como participação igual para todos e respeito ao indivíduo) para casa, local de trabalho e escola: "Estas podem ser consideradas as características distintivas do feminismo latino-americano na década de 1990" (LAVRIN, 1998, p. 523).

A agenda dos recentes encontros são diferentes politicamente da dos encontros de quase um século atrás. Nos recentes, as participantes não tinham dúvida sobre seus direitos e deveres para autodeterminar o futuro da womanhood, renunciando valores patriarcais tradicionais. Também perceberam que não poderiam substituir os encontros regionais e nacionais pelos continentais, por ser necessário um balanço de interesses nacionais e internacionais, "essencial para a sobrevivência do feminismo como uma expressão da diversidade" (LAVRIN, 1998, p. 524). A intensa auto-análise dos encontros rendeu uma fórmula de conciliação: o respeito à diversidade em um feminismo consciente do 'pluralismo da diferença'.

Segundo Lavrin, a onda de atividades das mulheres da América Latina nos anos 1980 foi resultado de um pensamento feminista e reformas legislativas datadas do início do século a meados da década de 1970. Fatores nacionais e internacionais as impulsionaram para um melhor ativismo e compreensão dos papéis de gênero, mas o protagonismo das causas de mulheres emergiu lentamente contra as difíceis condições para mulheres de todos os setores. Em qualquer lugar da América Latina é difícil separar políticas feministas das políticas nacionais, devido à centralidade do estado e a natureza dos sistemas políticos. A variedade de circunstâncias políticas demanda expressões e atividades feministas adequadas às peculiaridades — democracias, nações sujeitas a violentas guerras internas, caudilismo (bossismo) e nações com regimes revolucionários.

Lavrin entende que, embora problemática, a participação de mulheres em partidos políticos é necessária para o feminismo alcançar validade nacional e

mudanças nas questões de gênero locais e nacionais. A necessidade de exercitar poder dentro dos parâmetros do estado nacional, cria para cada movimento feminista nacional um problema que não pode ser replicado em outro lugar — e isto gera também divisões internas. Como os feminismos internacionais podem conciliar as disparidades de circunstâncias políticas? A viabilidade de organizações feministas depende do grau de liberdade que têm na política interna, o que envolve a admissão de mulheres em relação de equidade com os homens na política. A política pode servir como fermento que acelera o desenvolvimento do feminismo como anseio pela democracia, como ocorreu em muitos países da América Latina nos anos 1970. Em países mais estáveis como Costa Rica, ou que parecem estar se democratizando como a Venezuela, a questão de como abordar direitos legais e sociais e criar novas atitudes mentais sobre relações de gênero foi uma estratégia chave para superar divisões ideológicas entre mulheres, criando uma 'frente' unificada. A limitada representação de mulheres nos congressos levou à formação de caucuses femininos independentes de orientação política. Argentinas e brasileiras têm pressionado por legislação que garanta um número fixado de mulheres no congresso, fórmula que pode ganhar popularidade em outras nações, embora seja uma solução muito debatida e contrariada. Em nível global, estas estratégias podem não ser factíveis devido às disparidades dos sistemas políticos, mas as mulheres devem perceber que sua inserção na política é fundamental para seu sucesso. Lidar com as disparidades dos sistemas políticos é um dos maiores desafios para o feminismo internacional, pois os regimes são embutidos nas culturas nacionais ou regionais e são terreno não familiar para as mulheres, e no qual possuem poder limitado.

Devido aos regimes militares dos anos 1970, não é surpresa a associação de feministas latino-americanas aos direitos humanos. As argentinas Madres de la Plaza de Mayo e as companheiras menos conhecidas do Chile, Uruguai, Nicarágua e Honduras se tornaram ícones de mobilização em nome da maternidade "ativando o poder político do espaço doméstico onipresente". Deram à maternidade a força política que as feministas latino-americanas do início do século XX sonharam. A denúncia da tortura e assassinatos advinda de mulheres simples consideradas apolíticas ganhou respeito precisamente pelas raízes culturais que nos fazem ver o

arquétipo da maternidade altruísta acima do comprometimento político. Ironicamente as Madres receberam nos anos 1990 críticas especialmente de feminista que viam a polaridade mulheres-feminilidade-mãe e homem-masculinidade-estado. A especificidade da experiência da maternidade — apresentadas dentro de quadros de experiência pessoal e temporalmente precisa — foi considerada insuficiente para alterar relações de poder de gênero. Outras discordam, vendo nas Madres potencial para discussão de grandes problemas nacionais de modo pragmático, de modo a aprimorar a aliança entre maternidade e dignidade humana — um exemplo que vale ser estudado por feministas de outros lugares. Afinal, as Madres tiveram visibilidade e respeito globais e ajudaram a dissolver o desprezo militar pelos direitos humanos. Em outros lugares da América Latina os movimentos de Madres teve menos visibilidade e menos sucesso imediato, não tendo ocorrido em outros lugares. Por isto pode ser considerado um fenômeno idiossincraticamente latino-americano. Para o feminismo internacional a maternidade como ferramenta política ainda é uma questão de saber se o valor à ela atribuído é "transferível da socialização para a politização dos gêneros" (LAVRIN, 1998, p. 525).

As Madres não usaram uma abordagem necessariamente feminista ou intitulada como tal, mas influenciaram o feminismo na luta pelos direitos humanos — sendo esta uma das mais inovadoras contribuições à universalidade. Na década de 1980 as feministas chamaram atenção para o caráter internacional da subordinação feminina e para o fato de que a violência dos regimes militares afetavam homens e mulheres. Até então o apelo aos direitos humanos estavam enunciados em termos que representavam apenas homens. Feminismos de todo mundo se beneficiaram da inserção dos direitos humanos na agenda. Alda Facio, costarrriquenha apoiadora deste casamento ideológico, postula que o feminismo é capaz de abranger todas as formas de discriminação. As outras ideologias nasceram de preocupações masculinas e contaminadas pela discriminação de gênero em sua formulação e desenvolvimento. Para ela, a redefinição dos direitos humanos do ponto de vista feminino inclui homens e mulheres, rebeldes e conformistas, esquerda e direita, sendo mais inclusivo que outras ideologias. Seu esforço para fazer do feminismo uma ideologia universal através das lentes dos direitos humanos merece atenção agora e no futuro. Ela representa a direção que algumas teóricas

hispano-americanas estão se movendo hoje. A argentina Elizabeth Jelin¹⁶, reconhece as dificuldades de elaborar uma lista de direitos humanos básicos a partir da qual localizar violações contra a mulher mas admite que a sensibilidade aos direitos humanos pode se converter em estratégia de dissuasão de violências e formas de subordinação e marginalização. Feministas deveriam resolver tensões entre direitos das mulheres e direitos humanos combinando o 'reconhecimento dos direitos das mulheres como direitos humanos' com o desafio à definição de direitos humanos como masculina e ocidental.

A chilena Julieta Kirkwood¹⁷ também percorreu o caminho de ligação entre feminismo, direitos humanos, desejo por democracia e reivindicações de mulheres. Ela abordou uma nação com histórico respeitável de constitucionalidade, que caiu nas garras do regime militar em 1974. Olhando para as ideologias de direita e de esquerda, viu que ideologias não-feministas incorporaram mulheres em um esquema dirigido por homens cujas ideias de redenção social trataram questões de gênero como secundárias e prescindíveis. As mulheres permaneceram em silêncio por não se enxergarem como sujeito de suas reivindicações. Para contrariar este silêncio, Kirkwood propõe o protagonismo, viver o próprio papel de mulher, posição que conscientemente evitou ideologias e movimentos que não reconheciam gênero como categoria de opressão.

Kirkwood entendeu que o autoritarismo masculino ia além da política e militares, estava também nas casas, escolas, trabalho. Sua onipresença permitiu que mulheres analisassem a política das relações de gênero e o exercício de poder nas sociedades patriarcais. O esforço contra autoridade deveria chegar à família, sexualidade e divisão sexual do trabalho. Apoiou também o feminismo sem barreiras de classe. A meta do feminismo era aprender como reconhecer a opressão e assumir a práxis de eliminá-la. A fórmula era fazer as mulheres conscientes do que negava sua participação sociopolítica, e 'saying no to don't' para negar a alteridade das mulheres criada pelos homens. A fórmula podia ser posta à prova em áreas que sofrem/sofriam das mesmas desgraças. Compara a situação dos países do leste

¹⁶ Ver: JELIN, E. *Engendering Human Rights* in *Gender Politics in Latin America*, ed. Elizabeth Dore. Monthly Review Press: New York, 1997), pp. 65–83.

¹⁷ Ver: KIRKWOOD, J. *Ser política en Chile*. Las feministas y los partidos. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO): Santiago de Chile, 1986.

européu após anos de autoritarismo marxista, nos quais as mulheres se voltaram à auto-análise sem algemas ideológicas, com o período pós-ditaduras na América Latina. Embora a democracia possa ser desejável, não é a realidade global, então o feminismo internacional deve buscar formulações que se adequem às realidades específicas. Nos regimes autoritários, a sensibilização com os direitos humanos favorece simpatia à discussão sobre o significado de 'humano'. O desafio de Kirkwood demanda que mulheres tomem decisões nascidas de reflexões pessoais que podem ser nutridas em movimentos 'populares' (pobres e classe trabalhadora, e feministas). Em ambos os casos esta consciência pessoal deve se relacionar com a realidade política de modo realista e convincente para a cultura na qual se desenvolve, e deve ser definida pelos próprios atores. A chave para ambos é a criação de uma atmosfera de respeito às mulheres como seres humanos, da qual pode evoluir auto-respeito e introspecção por mulheres, a fonte de força visionada por Kirkwood e outras latino-americanas. Não se pode esquecer, que a luta contra autoritarismo pede solidariedade feminista, mas esta última não resolve necessariamente os problemas de mulheres.

Conforme pontua Lavrin, classe e raça permanecem entre os fatores mais divisórios nos feminismos nacionais e internacionais. Raça nem sempre esteve nos feminismos latino-americanos. A pobreza era vista como característica forte o suficiente pra ser central nas inúmeras organizações que lidam com mulheres pobres. Ainda assim, raça tem sido discutida em países como os andinos — cuja maioria de mulheres é indígena — e o Brasil — que boa parte da população tem ascendência africana. O terreno da raça é ambíguo num continente com mais de 500 anos de mistura racial, e onde a violência, a instabilidade política e econômica a obscurecem. É evidente que a questão de raça está emergindo entre mulheres negras e indígenas, mesmo que no passado tenha sido subvertida por programas ideológicos, econômicos e políticos. Raça é potencialmente fator divisório pois se associa com fortes elementos culturais com diferentes visões de mundo, com diferentes interpretações sobre os papéis de gênero. Por exemplo: mulheres indígenas têm se organizado em torno de questões de sindicato e trabalho, o que nos leva a perceber que a solidariedade de classe junto ao conceito de complementaridade de gênero faz com que para as indígenas não haja sentido uma

luta exclusiva das mulheres, especialmente se for escrito por uma classe média urbana e predominantemente branca. Os estudos sobre desenvolvimento e trabalho com foco na mulher as identificam em termos de classe, mas a raça pode atuar como cunha na elaboração de feminismos nacionais ou internacionais.

Há representantes do nacionalismo indígena que se separam de feminismos que soam brancos e estrangeiros diante de sua herança cultural. Recentemente Vivian Arteaga Montenero e María Eugenia Choque Quispe entraram em conflito acerca da validade do feminismo para todas as mulheres¹⁸. Choque Quispe apontou o feminismo ocidental como antagônico à cultura do ayllu, afirmando que as mulheres não-indígenas exercem uma força de dominação que busca mudar a natureza da sociedade indígena, para a qual o feminismo é uma ideologia alienígena e desnecessária. Já Arteaga Montenegro argumentou a favor da relevância do gênero em relação à qualquer outro fator e denunciou o nacionalismo das ideologias indígenas como algo que oculta a dominação masculina entre aimarás e quechuas. Esta cisão ilustra a divisibilidade nos feminismos nacionais e internacionais. No entanto, não podemos afirmar que todas as mulheres indígenas se sentem como Choque Quispe. Numerosas oficinas bem-sucedidas de conscientização foram realizadas entre mulheres indígenas e foi possível detectar mudanças significativas de atitude em relação ao gênero e opressão.

O processo de consciência racial ou étnica no feminismo latino-americano é recente, a maioria dos grupos é dos anos 80 ou 90. O 1º encontro internacional de mulheres negras ocorreu na República Dominicana em 1992, na tentativa de construir um corpo politicamente orientado. Estas reuniões são de natureza feminista, mas abordam especificidades que outras mulheres devem reconhecer, e o desejo de estabelecer paradigmas de auto-identidade. Este é um modelo possível para dar voz a grupos marginalizados no feminismo internacional? Talvez seja cedo pra dizer, mas não tarde pra supor que precisa-se encontrar lugar pra discutir como diferenças raciais e de classe afetam a percepção do feminismo e podem levar a maior fragmentação e menor unidade. Uma preocupação principal é como equilibrar questões de raça e o imperativo de gênero — o qual deve ser uma constante pra

¹⁸ Ver: ARTEAGA MONTENERO, V. *Jornada sobre feminismo y política* in *Feminismo y política*. Coordinadora de la Mujer: La Paz, 1986, pp. 63–5.

preservar os objetivos políticos do feminismo. Por outro lado, a falta de resolução para preocupações de mulheres indígenas e de ascendência africana pode produzir rupturas dolorosas. Na América Latina, raça e classe estão muito interligadas. Mulheres de pele escura estão frequentemente nos degraus inferiores na educação e economia, mas a pele escura não é pré-condição para pobreza e marginalização. Feminismo não deve confundir pobreza e cor com gênero, e assumir que o gênero será forte suficiente pra resolver diferenças não adequadamente abordadas. Por si só, a autoconsciência de gênero não é suficiente para superar circunstâncias de raça e classe individuais. Desde os anos 80 feministas latino-americanas colocam a necessidade de ampliar a base social com inclusão de raça e classe, superando temores de que muita especificidade enfraqueça a visão de feminismo como solidariedade de gênero que visa transformação global. Ao contrário de Quispe, núcleos de mulheres não-brancas e não-ricas não rejeitaram espaços feministas de autoexpressão, e os encuentros reiteram: nutrir a ideia cada classe, nacionalidade e raça trazer sua cota na definição e prática do feminismo.

Frente aos desafios de classe e etnia dos feminismos de todo lugar, há para Lavrin a necessidade de entender o interesse de mulheres não-acadêmicas em participar de 'movimentos de mulheres', como elas entendem feminismo e como podemos estabelecer pontes entre os diversos elementos que formam nossas sociedades e assumir posições frente os feminismos nacionais e internacionais. Hoje mulheres de baixo nível educacional estão conscientes da opressão masculina em nome do machismo e direitos tradicionais. Mas suas soluções são tão variadas quanto suas experiências educacionais, econômicas e étnicas. Em 1991, Eulalia Yagarí González destacou a necessidade de solucionar problemas especificamente colombianos. Em 1984, a nicaraguense Milú Vargas Escobar, mostrou esperanças de uma sociedade na qual vejamos, interpretemos e experimentemos sem a máscara colocada e incrustada pela exploração imperialista. No curso de um regime nacional revolucionário em curso, Vargas reiterava a natureza subjetiva da libertação das mulheres. Descreve um imperialismo político e pessoal, reforçado por homens nacionais e estrangeiros. Tal atitude representa a ambivalência presente em feministas latino-americanas em buscar a libertação por si designadas, de um

problema que é universal (dominação masculina), do modo específico que experienciam em seus países e suas casas.

Lavrin argumenta que a teoria é necessária para abrir canais de entendimento internacionais, pois a teoria tem (teria) a qualidade universal que faz do feminismo internacional (entre mulheres de nível educacional similar). Quanto mais sofisticadas as teorias se tornam, mais complicado de tornar acessível. As recentes discussões acadêmicas eruditas (publicações *Feminaria* e *Género y Sociedad*) norte-americanas e europeias tem aroma de flor. Há um notável processo de simplificação dos conceitos e ajuste para o cotidiano, e para o serviço social. Nos encuentros, mulheres buscaram soluções para que o feminismo funcione para todas. As discussões teóricas tiveram menos espaço que os propósitos práticos da autodescoberta, a compreensão dos problemas da vida cotidiana e de como a política nacional a afeta. Talvez a tarefa central do feminismo internacional seja encontrar ampla estrutura teórica capaz de abranger o maior número de experiências femininas.

A articulação do pessoal, regional e nacional numa fórmula universal compreendida pelo maior número de mulheres ainda é o objetivo da busca feminista por consenso internacional, pontua a autora. No entanto, há esperança. No passado havia dificuldade da comunicação global, hoje temos ferramentas melhores para o processo de entender as diferenças entre as múltiplas mulheres e o lugar que o "feminismo" ocupa em suas agendas. Feministas chilenas afirmam: pense globalmente e aja localmente. Para algumas das principais feministas, a questão é como evitar ser "nomeado" ou definido a partir de centros de poder intelectual fora de sua própria experiência antes que elas aprendam tudo o que precisam sobre si mesmas. Como afirma Lucía Guerra Cunningham¹⁹, "abordar os problemas das mulheres latino-americanas a partir dos parâmetros já amplamente elaborados na Europa e nos Estados Unidos implica, em nossa opinião, reciclá-los em um espaço uterino de violência e desapropriação". A peruana Virginia Vargas²⁰, defensora dos feminismos internacionais, reconhece que "as experiências de opressão e

¹⁹ Cunningham, L. G. *Alternativas ideológicas del feminismo latino- americano*. *Feminaria*, n. 5, 1992, pp. 1–2.

²⁰ VARGAS, V. *The Feminist Move- ment in Peru: Inventory and Perspectives in Women's Struggles and Strategies*, ed. Saskia Wieringa. Gower: Brookfield, 1988, pp. 136–55.

subordinação, e a resistência a elas, são expressas de tantas maneiras diferentes que não pode haver uma explicação global que englobe todos os conflitos". O processo de emancipação deve articular mais de um eixo exclusivo e privilegiado. Pode ser que a flexibilidade que as análises pós-modernas permitem acomodará uma diversidade de vozes feministas, mas muito depende da capacidade dos analistas pós-modernistas de se fazerem entender.

Estamos mais próximas de paradigmas feministas em contato com a cultura latino-americana do que supomos, afirma Lavrin. A grande literatura feminista e de mulheres é expressão de um auto-reconhecimento cultural de caráter indiscutivelmente latino-americano, apesar de muitas abordagens nacionais e políticas. A construção de uma categoria supranacional de gênero com múltiplas vozes vem se tornando realidade nos últimos vinte anos, com fortes raízes históricas que remontam a mais de cem anos.

Segundo mulheres latino-americanas, não devemos abordar feminismos contemporâneos sob lentes 'pós-coloniais' de outras regiões. O passado na América Latina é remoto na medida em que se tornam independentes da Espanha em 1825, exceto Cuba e Porto Rico. Então, explicar o status das mulheres com base na memória do colonialismo é mais difícil. O modelo com elementos estrangeiros opostos aos nativos é questionado quando aprendemos que houve intercâmbio entre europeus e nativos — mestiçagem biológica e cultural. Mas 'colonialismo' pode ser melhor engajado lembrando dos muros sociais e econômicos ao redor da elite europeia, e da preeminência aos seus valores, criando modelos de comportamento e relações de gênero ainda detectáveis. Podemos falar de feminismos exercendo influência como imperialismo cultural na América Latina? A influência de longa data de ideologias esquerdistas, os nacionalismos latino-americanos e nossos problemas socioeconômicos ajudam a evitar a tomada de teorias estrangeiras sem reformulação e adaptação. Regimes revolucionários, (Cuba e Nicarágua), se opuseram aos feminismos 'burgueses' com base no marxismo. Na Nicarágua feministas trabalharam na reformulação do regime junto a conceitos do feminismo internacional, quando a revolução 'colapsou' no 1º processo eleitoral. Em Cuba, a duração do regime permitiu que a liderança reformulasse posições para uma atitude de 'hospitalidade' ao feminismo nos anos 1990. Em nenhum país a mobilização de

mulheres gerou simpatia por modelos estrangeiros, e as mudanças nas relações de gênero têm a ver com necessidades políticas internas não com a pressão internacional. Nos países não-revolucionários, o nacionalismo é só um elemento contra a importação de idéias por atacado. Conservadorismo tradicional e machismo cultural são obstáculos ao feminismo que, inevitavelmente – ao mesmo tempo que perdem terreno – pressionam por reformulação sintonizada com cultura local. Por isso Lavrin argumenta: feminismos latino-americanos estão respondendo pressões nacionais e culturais, mesmo quando ponderam valores universais de ideologias construídas por gênero.

Sob análise histórica, a natureza multifacetada dos feminismos latino-americanos permite ampliar a fronteira do entendimento, e acolher a experiência de mulheres de outros lugares, e ver que a visão sobre a “mulheridade” (femaleness) é imperfeita e desafiadora, pois compreende componentes multiétnicos e multirraciais. Os feminismos latino-americanos deram conceitos e experiências fundamentais para o debate internacional: a extensão da luta pela democracia para o lar; engendrar o 'direitos humanos' para formular um conceito global de mulher como humana; o debate sobre a validade do empoderamento através da projeção de imagens maternas (marianismo) em críticas circunstâncias políticas nacionais e também políticas diárias; a validação do papel econômico das mulheres pelas análises acadêmicas, cujo simbolismo final reside em contestar a hegemonia intelectual dos planejadores econômicos; a reflexão sobre como os estereótipos permanecem na alocação de poder para as mulheres, mesmo em regimes 'revolucionários'. Nem todas acreditam em usar a imagem de uma mãe sacrificial, mas poderosa (como Maria, a mãe de Cristo e, portanto, marianismo) como forma de capacitar politicamente as mulheres, mas o fato de que, em alguns casos, a posição maternalista gerou poder significativo na América Latina continua sendo um desafio para feministas, pois o maternalismo pode não ter o mesmo significado e capacidade de empoderar mulheres em outros lugares. Tal como dois importantes regimes revolucionários tentaram (e um teve sucesso) redesenhar estruturas sociais e econômicas sem mudanças indevidas (undue changes) nas relações de gênero, os feminismos internacionais do século XXI deveriam notar que a ideologia 'revolucionária' deve incluir gênero para ser um verdadeiro lugar de mudança do

status das mulheres. É também crucial lembrar que o peso cultural do androcentrismo pode ser obstáculo substancial à soluções ideológicas estritamente políticas na mudança das relações de gênero.

Aprender sobre possibilidades de formas alternativas de expressão de poder, e de visionar papéis de gênero sob diferentes circunstâncias culturais, mostra o valor do estudo de uma região como a América Latina, pois os feminismos refletem o pluralismo do mundo. Ampliar esse feminismo e ter sua revalidação pelo feminismo internacional não significa necessariamente uma globalização do feminismo como força hegemônica, mas a compreensão de que a globalização é reconhecimento do nacional e supranacional em uma frutífera apreciação mútua. Esperamos com esta contribuição de Lavrin, estabelecer um terreno claro a respeito do que podemos entender como feminismos latino-americanos e de que modo estes podem ser um ponto de partida fértil para a busca genealógica a respeito da circulação do conceito de empoderamento. Seguimos agora para a contribuição de Anne-Emmanuele Calves, que traça um histórico focado no uso do termo em contextos da política internacional.

c) O empoderamento na política internacional

Segundo Anne-Emanuëlle Calvés, desde os anos 1970 o termo empoderamento é usado por acadêmicas e no trabalho humanitário (serviço social, psicologia social, saúde pública, alfabetização de adultos e desenvolvimento comunitário) (Simon, 1994 apud CALVÉS, 2009). Na contemporaneidade a palavra adentrou a política e negócios, e até auto-ajuda. O campo do desenvolvimento internacional também abraçou o termo em organizações pelo desenvolvimento. Desde os anos 1990 o conceito ganha espaço gradualmente na agenda do "gênero e desenvolvimento" (CALVÉS, 2009, p. 2). E ao final da década já havia adentrado organizações de desenvolvimento e redução da pobreza, sendo usado geralmente junto a outros termos da moda na retórica da "participação dos pobres" no desenvolvimento. Inicialmente o termo foi bem-vindo com entusiasmo, mas hoje sofre fortes críticas. Para entender as controvérsias é preciso revisitar as origens do

conceito. O propósito aqui ao nos apoiarmos no trabalho de Calvès é traçar o histórico do termo dentro do campo do desenvolvimento, discutindo sua aparição nos discursos radicais e feministas nos anos 1980 e sua institucionalização nas organizações internacionais do desenvolvimento — especialmente o Banco Mundial. Ela verá também a evolução do significado do termo e suas consequentes prescrições políticas.

A origem tem domínios variados. O empoderamento se refere à princípios que guiaram pesquisas sobre intervenção social entre populações marginalizadas e pobres por décadas nos EUA. Princípios como habilidade de indivíduos e grupos em agir pelo próprio bem-estar e participação nas decisões. Mas só nos anos 1970 passa a ser usado formalmente, com a publicação de Bárbara Solomon em 1976²¹. Depois passa a ser usada no contexto dos movimentos sociais. Portanto, as primeiras teorias sobre empoderamento se ancoram em uma filosofia que dá prioridade à visão dos oprimidos. Uma das principais inspirações para as teorias iniciais é a Pedagogia do Oprimido de Freire, de 1968. Calvès coloca que a grande maioria dos trabalhos sobre empoderamento referenciam Freire. Ele fala sobre "consciências dominadas" e do papel da educação em buscar junto aos estudantes meios para transformação social. Tendo início nos anos 60, o modelo dominante de desenvolvimento economicista foi muito criticado. Pesquisadores e ONGs propõem conscientização sobre as dimensões sociais do desenvolvimento. Trabalhos de campo, sobretudo na antropologia, propõem modelos de desenvolvimento "endógeno" e "auto-focado" (TOMMASOLI, 2004 apud CALVÉS, 2009, p. 3). Há rejeição ao princípio assimétrico de transferência tecnológica, e planejamento, informação e decisões top-down. Em oposição, apresentam abordagens bottom-up, que vêem beneficiários como participantes ativos. A criação da Fundação Internacional para Alternativas de Desenvolvimento (IFDA) em 1976 indica a crescente preocupação global com o modelo vertical no qual poder político e econômico se distancia do povo. O Third System Project (1976) é resultado da conferência ambiental (1972) e do relatório de Hammarskjöld (1975) (FRIEDMAN,

²¹ Ver: SOLOMON, B. *Black empowerment: social work in oppressed communities*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1976.

1992 apud CALVÉS, 2009, p. 3). O projeto reivindica desenvolvimento alternativo ancorado no "espaço local" e na "comunidade primária" — geográfica ou organizacional; e objetiva recuperar o poder autônomo do povo e recursos, pela participação nas decisões. A ideia de poder centrado no povo no desenvolvimento alternativo ganha força nos anos 1970, mas se limita a poucos pesquisadores e profissionais — até os anos 1980, quando se inicia o uso formal do termo “empoderamento”.

A aparição formal do termo empoderamento no campo do desenvolvimento internacional pode ser creditada às feministas do Sul Global. Um ponto de inflexão fundamental foi a publicação de *Desenvolvimento, Crise e Visões Alternativas: Perspectivas de Mulheres do Terceiro Mundo*. O livro é resultado do trabalho coletivo de feministas pesquisadoras e ativistas que, em 1984, formaram a rede Alternativas de Desenvolvimento com Mulheres para uma Nova Era, conhecida como DAWN/Mudar. Elas apresentam princípios gerais para uma nova abordagem dos papéis das mulheres no desenvolvimento, que segundo Caroline Moser logo foi etiquetada como “abordagem do empoderamento”²². Fazem isto a fim de denunciar o fracasso do modelo ortodoxo de desenvolvimento top-down. Conforme Calvés:

As autoras são muito críticas dos programas de “mulheres e desenvolvimento” instaurados durante a Década da Mulher das Nações Unidas (1976-1985), e rejeitam a premissa de que o problema primário enfrentado pelas mulheres no Sul Global é o de que elas não estavam suficientemente integradas nos processos de desenvolvimento. Para as feministas do DAWN/Mudar, a independência econômica e a satisfação de necessidades básicas de sobrevivência não são meios suficientes para reforçar o poder das mulheres. Ao contrário, isto virá através da transformação radical das estruturas econômica, política, legal e social que perpetuam gênero, raça e dominação de classe. São estas próprias estruturas que impedem a satisfação das necessidades estratégias relacionadas à criação de relações igualitárias na sociedade (CALVÉS, 2009, p. 4 — tradução minha).

²² MOSER, Caroline O. N. *Gender Planning in the Third World: Meeting Practical and Strategic Gender Needs*. World Development, n. 17, v. 11, 1989, pp. 1799-1825.

Após a publicação, em 1988, do livro *Desenvolvimento, Crise e Visões Alternativas* pelo grupo DAWN/MUDAR as publicações feministas sobre empoderamento, gênero e desenvolvimento explodem ao longo da década de 1990. Isto ocorre especialmente no sudeste da Ásia e na América Latina. Um exemplo disto, segundo Calvés, é o trabalho de Srilatha Batliwala, que discute o empoderamento como processo de transferência das relações de poder entre indivíduos e grupos sociais. Batliwala argumenta que há três meios para mudança estrutural destas relações de poder: questionar ideologias que justifiquem a desigualdade; transformar meios de acesso e controle de recursos; e transformar as estruturas e instituições que preservam os sistemas de poder (família, estado, mercado, educação e mídia). Calvés faz menção também a Naila Kabeer, Magdalena Leon e Jo Rowland, que enfatizam natureza multifacetada do empoderamento no sul global. Propõem noções de poder para além da ideia de dominação (poder sobre, poder para, poder com, poder de dentro).

De acordo com Leon, na América Latina o cenário para as discussões sobre o poder como fonte de mudança tiveram como cenário os quatro encontros do movimento de mulheres da América Latina realizados no México em 1987. Na ocasião, ocorreram discussões para além da ideia vitimização da mulher, evocando outras formas de poder além da dominação masculina para defender que o poder também pode ser uma fonte de mudança. Neste período o conceito de *empoderamiento*, defendido por ONGs e pelo setor popular, foi empregado para mobilizar oficinas de conscientização pautadas na tradição freireana que busca reforçar a autoconfiança, e a capacidade de mudar as estruturas.

Calvés menciona iniciativas de empoderamento, na Ásia e na África, entre organizações feministas de base. A literatura feminista sobre empoderamento foca em mulheres mas reconhecem que o conceito é relevante também para homens. Isto é uma resposta à percepção de que houve aumento das desigualdades entre Norte e Sul e da pobreza nos países desenvolvidos durante a primeira década das Políticas de Ajustamento Estrutural (PAE). Diante disto, portanto, muitos intelectuais e ativistas passaram a buscar modelos alternativos de desenvolvimento. Muitos rejeitaram o modelo top-down economicista e retornaram ao bottom-up dos anos

1970 — que vê como motor de desenvolvimento o empoderamento dos pobres e da comunidade local, ao invés de vê-lo no mercado e no Estado. John Friedman, em *Empowerment: The Politics of Alternative Development*, publicado em 1992, afirma que a pobreza no Sul faz parte de um processo histórico de exclusão do poder econômico e social — ao que chama de “desempoderamento”, não se tratando, portanto, de falta de recursos. Para combater a pobreza seria necessário o fim do modelo econômico dominante, em troca de um que foque nas pessoas e no meio ambiente ao invés de focar em produção e lucro. Seu modelo de empoderamento envolve os aspectos social e político, junto ao empoderamento psicológico dos indivíduos e famílias. Friedman defende também que as estruturas de poder devem ser balanceadas de modo que haja maior responsabilização do Estado pelas suas ações, maior poder para a sociedade civil, e maior responsabilização social por parte das grandes corporações. Vemos com isto que Friedman e as autoras mencionadas defendem que o empoderamento têm início na mobilização da sociedade civil com questões locais, para depois avançar para um comprometimento a nível nacional e internacional.

Nos anos 1980, a abordagem do empoderamento desenvolvida por feministas do sul global era considerada muito radical, de modo que, no início, não recebeu apoio dos governos e agências de desenvolvimento. O termo foi pleiteado por ONGs feministas — cada vez mais numerosas e organizadas — e em meados dos anos 1990 ele já tinha adentrado o discurso institucionalizado sobre mulheres no desenvolvimento.

A Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, que ocorreu no Cairo em 1994, foi uma das primeiras a dar visibilidade internacional ao termo. Não era uma conferência focada em mulheres, mas considerava a igualdade de gênero algo central para a população. Redes como DAWN/MUDAR e International Women’s Health Coalition (IWHC) contribuem fortemente para que questões de mulheres entrem na agenda. Dois capítulos do Plano de Ação resultante da conferência abordam explicitamente a desigualdade entre sexos e a falta de poder das mulheres do mundo. Para Gita Sen, o capítulo 4, sobre empoderamento de mulheres, abandona a linguagem velha e neutra sobre o status das mulheres, para dar lugar a uma que reconheça de forma proativa as relações de

gênero (Sen 1995 in Halfon 2007). A IV Conferência Internacional de Mulheres, sediada em Pequim em 1995, marca outro momento decisivo para entrada do termo no discurso da ONU, pois a Plataforma de Ação adotada, consistiu em agenda para o empoderamento das mulheres. Após a conferência de Pequim, o termo é rapidamente incorporado pelas agências bilaterais, como a Agência Canadense de Desenvolvimento Internacional (CIDA), que em 1999 define o empoderamento de mulheres como um dos 8 princípios básicos de sua política de igualdade de gênero (PARPART, 2002 apud CALVÉS, 2009, p. 7). Segundo Bissiliat²³, no final dos anos 1990 o empoderamento se torna uma noção politicamente correta, que as organizações internacionais — ao menos em comunicações públicas — não poderiam prescindir. Diante disto, Calvés lembra que “promover a igualdade de gênero e empoderar mulheres” está nos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio de 2000, definidos na Cúpula da ONU.

O sistema Bretton Woods gradualmente re-focou seu discurso na questão da pobreza — depois das críticas aos PAE, à crescente pobreza em países em desenvolvimento, às crises financeiras de 1997 e 1998, ao aumento da queima de dívidas, e à resultante crise de legitimidade das instituições de Bretton Woods. A erradicação da pobreza virou o credo de todas estas organizações internacionais ao final dos anos 1990 — algo evidenciado durante as cúpulas. No Banco Mundial, a publicação do Relatório Mundial de Desenvolvimento 2000/2001 marca a institucionalização do termo empoderamento neste discurso de alívio da pobreza. O empoderamento aparece junto a “oportunidade e segurança” como os três pilares da luta contra pobreza. Finalmente o Banco Mundial reconhece explicitamente a dimensão política do poder no discurso da pobreza: uma inclusão sem precedentes que evoca surpresa, mas também entusiasmo. No relatório consta que “empoderamento significa aprimorar as capacidades dos pobres em influenciar instituições estatais que afetam suas vidas, por meio da participação em processos políticos e tomadas de decisão locais” (World Bank, 2001, p. 39). Falam em falta de voz e de poder como dimensões chave da pobreza, o que requer instituições

²³ BISILLIAT, J. *Luttes féministes et développement: une perspective historique* in Le Genre: un outil nécessaire introduction à une problématique, v. 1, ed. BISILLIAT, J. & VERSCHUUR, C. Paris: L'Harmattan, 2000, pp. 19-29.

estatais sensíveis aos pobres através da democratização, da descentralização, do desenvolvimento de associações para os pobres, e da colaboração entre comunidades e autoridades locais.

Deste modo, o empoderamento se mostra indispensável na luta contra a pobreza. Em 2002 o Banco Mundial publica, sob direção de Deepa Narayan²⁴ *Empowerment and Poverty: a sourcebook*, no qual fazem referência à Amartya Sen no que diz respeito à liberdade individual e capacidades básicas. O texto define empoderamento como "a expansão dos ativos e capacidade dos pobres em participar, negociar, influenciar, controlar e responsabilizar as instituições que afetam suas vidas" (Narayan, 2002, p. 18). Após esta publicação, a discussão sobre o conceito continua no Banco Mundial, particularmente no Grupo de Redução da Pobreza e na Equipe de Empoderamento liderada por Ruth Alsop. São publicados dois novos trabalhos a fim de mensurar o empoderamento e torná-lo implementável²⁵. O empoderamento deixa aí de ser mera questão de aumentar ativos e capacidades de escolha, e passa a também a depender de como as relações sociais determinam capacidades individuais e grupais para transformar as escolhas em ação, conforme explica Calvés:

Empoderamento agora não é mais uma simples questão de aumentar os ativos, capacidades [*capacities and capabilities*] das pessoas e grupos pobres, possibilitando-os de fazer escolhas (o que ficou conhecido como "agência dos pobres"); ele também depende do modo que as relações sociais no sentido mais amplo (institucional e outros) determinam as capacidades individuais e grupais de transformar estas escolhas em ação. (CALVÉS, 2009, p. 9 — tradução minha).

A retórica pós-Consenso de Washington sobre redução da pobreza, logo refletiu nos projetos e políticas do Sul Global. Em 2005 mais de 1800 projetos financiados pelo Banco Mundial mencionaram empoderamento. Também aparece o termo como parte integral dos Documentos de Estratégia de Redução da Pobreza

²⁴ NARAYAN, D. *Empowerment and Poverty Reduction: A Source Book*. World Bank: Washington DC, 2002.

²⁵ ALSOP, R; BERTELSEN, M; HOLLAND, J. *Empowerment in Practice: From Analysis to Implementation*. World Bank: Washington DC, 2006.

(DERPs), que segundo Calvés, são ferramentas chave das políticas internacionais de desenvolvimento contemporâneas.

O entusiasmo inicial gerado pelo termo não durou. A cooptação do termo pelo discurso predominante atraiu fortes críticas direcionadas à definição e implementação, à visão de poder que ele representa, e seus objetivos.

Embora amplamente utilizado, ele é raramente definido, especialmente "empoderamento de mulheres" — que substitui "igualdade de gênero" e "status das mulheres" nos documentos de políticas e programas, segundo Batliwala (2007). Quando há definições, são variadas até mesmo dentro de uma mesma organização. O Banco Mundial apresentou três definições diferentes entre 2001 e 2006, conforme a seção anterior. O termo segue mal definido e associado ou fundido à outras abordagens como democratização, descentralização e participação política (Wong, 2003). Assim, empoderamento se torna um objetivo vago. Segundo Calvés o sucesso extraordinário da palavra se deve aos significados diversos empregados em cada ambiente.

Para muitos autores, especialmente as feministas, o termo foi sequestrado pelas agências internacionais e despida da sua ênfase original no poder. A visão mainstream (cooptação do termo) vê o empoderamento com uma noção de poder individualizante: sinônimo de capacidade, realização e status individuais. Para Sardenberg (2008) houve transição do empoderamento libertador para o liberal, sendo o último dependente da maximização dos interesses individuais. Halfon²⁶ analisa políticas e programas pós-conferência de Cairo e mostra que a visão de empoderamento foca em questões de escolha e oportunidades individuais — sobretudo nas discussões sobre contracepção — evitando discussões sobre esforços coletivos para obter poder.

As medidas destes projetos centraram em indicadores como o de acesso das mulheres a serviços, emprego e educação; e colocam pouco foco em mobilização e participação política. A dimensão coletiva do poder é assim ofuscada. As ferramentas preferidas pelas organizações internacionais para o empoderamento dos pobres focam em projetos de base comunitária e participação da sociedade civil,

²⁶ HALFON, S. *The Cairo Consensus: Demographic Surveys, Women's Empowerment, and Regime Change in Population Policy*. Lanham, MD: Lexington Books, 2007.

além das associações de pobres trazidas pelos DERPs — e todas refletem visão romântica de poder comunitário que não enfatizam (ou ignoram) relações internas de poder, de modo que conflitos e desigualdades sociais são negligenciadas²⁷.

O feminismo pós-colonial critica o essencialismo das abordagens institucionais do empoderamento, que vêem as mulheres de países em desenvolvimento como uma categoria homogênea²⁸. Elas argumentam que, por negligenciarem a natureza interseccional do poder, os programas beneficiam apenas as mulheres menos marginalizadas. Ela menciona Associação Nacional de Mulheres Rurais e Indígenas (ANA-MURI) no Chile, a Coordenação Nacional de Mulheres Indígenas (CONAMI) no México e a Associação Cultural de Mulheres Negras (ACMUN) no Brasil, como críticas dos programas institucionalizados pelo empoderamento.

A "participação dos pobres" na estrutura dos DERPs é geralmente reduzida à forma mais simples — informar e consultar os pobres — e concerne apenas um punhado de ONGs consideradas agentes de implementação dos projetos, ao invés de atores políticos. Segundo Alejandro Bendaña²⁹, as políticas foram em grande parte determinadas em Washington e ministérios locais de finanças, portanto não é surpreendente que os principais movimentos sociais se recusem a participar e serem incluídos entre os "consultados". Muitas feministas latinas e caribenhas de inclinação autônoma também condenam a "ONGuização" do feminismo e dos movimentos sociais. Isto seria efeito das reformas neoliberais e do financiamento internacional para questões de gênero que se concentraram em pequenos grupos de ONGs amplamente profissionalizadas, e marginalizaram organizações mais radicais de base (Falquet & Fischer). Em sua forma individualizante e despolitizada, o empoderamento também é reduzido na prática à sua dimensão econômica,

²⁷ WONG, K. *Empowerment as a Panacea for Poverty – Old Wine in New Bottles? Reflections on the World Bank's Conception of Power*. Progress in Development Studies n. 3, v. 4, 2003, pp. 307-322.

²⁸ Ver: MOHANTY, C. T. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. Feminist Review, n. 30, 1988, pp. 61-88. E ver também: FERGUSON, A. *Empowerment, Development and Women's Liberation in The Political Interests of Gender Revisited: Redoing Theory and Research with a Feminist Face*, ed. JÓNASDÓTTIR, A. G. & KATHLEEN, B. J. pp. 85-103. New York: United Nations University Press, 2009.

²⁹ Ver: BENDAÑA, A. *ONG et mouvements sociaux* in Genre, mouvements populaires urbains et environnement. ed. VERSCHUUR, C. Paris: L'Harmattan, 2007, pp. 111-130.

ignorando-se as dimensões psicológicas e sociais do poder (Wong, 2003). Exemplos disso são o crescimento exponencial das iniciativas de microcrédito e grupos de auto-ajuda (GAAs) que as organizações de desenvolvimento internacional apresentam como ferramentas "par excellence" de empoderamento para mulheres pobres. Em recente avaliação, o trabalho de Sharma e outros autores mostra o erro destas iniciativas baseadas na suposição de que o acesso à recursos financeiros seria suficiente, e que automaticamente levariam ao empoderamento social. As agendas dos GAAs são dominadas pela questão do pagamento de empréstimos e economia de dinheiro, o que deixa pouco espaço para "conscientização". Apesar do maior acesso ao crédito, o controle financeiro permanece na mão dos homens, enquanto a cobrança de pagamentos e carga de trabalho das mulheres apenas aumenta.

Segundo Parpart (2002) enquanto, originalmente, o empoderamento foi concebido como uma estratégia em oposição ao modelo dominante de desenvolvimento "top-down", hoje ele é visto por organizações internacionais não como um mecanismo de transformação social, mas sim como um meio de aumentar a eficiência e produtividade mantendo o status quo (CALVÉS, 2009, p. 12). O Banco Mundial se preocupa mais com criação de um ambiente propício ao mercado do que com transformar as relações de poder a favor dos pobres. O banco impôs uma visão instrumental do empoderamento, que se preocupa mais com como os pobres podem contribuir mais para desenvolvimento, do que com como o desenvolvimento pode dar poder aos pobres (Wong, 2003; Mohan & Stokke, 2000). Portanto, o relatório de 2000/2001 coloca claramente que empoderar é construir ativos aos pobres para que se habilitem a se engajar de forma efetiva no mercado.

Nirantar, em seu estudo com os GAAs mostra que estes permitiram um caminho menos custoso para os bancos internacionais penetrarem no mercado de crédito rural. De forma similar, em relação às políticas de base comunitária em nome da "participação dos pobres", o modelo top-down não foi na prática questionado. Halfon (2007) afirma sobre as agências que "mulheres não tomam o poder, ele é dado a elas". Esta observação para Calvés é mais compatível com o modelo bottom-up do DAWN. Pereira (2008) analisa a National Economic Empowerment Development Strategy (NEED) — implementada entre 1999 e 2007 na Nigéria — e

mostra que, apesar da mudança no discurso, a estratégia nacional era de manutenção do *status quo*, apenas reciclando as abordagens antigas de integração de mulheres ao desenvolvimento (ações afirmativas, mudanças legislativas e programas literários), mas sem mexer em estruturas. Então, para as agências internacionais, o empoderamento não era concebido como um processo bottom-up a longo prazo, mas um estado predeterminado a ser alcançado.

Para Kawango Agot³⁰, os indicadores para medir o empoderamento nada comunicam acerca dos meios para atingir estes resultados. No entanto estes são precisamente os meios que constituem o empoderamento. O empoderamento não pode ser um padrão objetivo ou medidas decididas e aplicadas de cima pra baixo, como os Objetivos do Milênio. Segundo Batliwala (2007), a própria essência do empoderamento é levar as principais partes interessadas à campo para definir os objetivos e métodos de ação. A história da palavra empoderamento tem sua raiz em uma filosofia que prioriza o ponto de vista do oprimido, e parte de uma crítica radical ao modelo vertical de desenvolvimento dos anos 1970. Mas hoje o conceito é integrado perfeitamente à retórica das instituições mais influentes do desenvolvimento internacionais. As feministas do Sul Global que popularizaram o termo na década de 1980 definem empod como um processo multifacetado de baixo pra cima, que permite que mulheres pobres tomem consciência sobre as dinâmicas de dominação que as marginalizam, e que constituam capacidade de enfrentar estas estruturas. O termo lentamente se tornou vago e falsamente consensual por ter sido cooptado: primeiro nos anos 1990 pelo discurso sobre mulheres, gênero e desenvolvimento; e depois nos anos 2000 com o discurso de redução da pobreza. A cooptação usou o termo para assimilar poder como decisões individuais e econômicas — despolitizando o poder coletivo — e agora ele tem sido empregado para legitimar políticas e programas top-down existentes.

Frente a isto, muitos acadêmicos hoje questionam o valor do termo. Qual postura adotar frente a ele? Muitas feminista e ativistas escolheram reinvestir no termo a fim de restaurar seu significado original. Para elas é importante protestar e resistir à maneira que o termo foi neutralizado de forma local e global. Isto deve ser

³⁰ AGOT, K. *Women, Culture and HIV/AIDS in Sub-Saharan Africa: What Does the Empowerment Discourse Leave Out?* in *Global Empowerment of Women*. ed. ELLIOTT, C. M., pp. 287-302. New York: Routledge, 2008.

parte de um projeto amplo contra o modelo de desenvolvimento neoliberal, patriarcal e neocolonial que perpetua e reforça as relações desiguais de poder. Segundo várias autoras, esta resistência já começou através da organização de mulheres e feministas no Sul Global para reduzir a pobreza, a injustiça social, a degradação ambiental e os efeitos opressores do capitalismo.

Para as feministas, é importante protestar e resistir à maneira que o empoderamento foi neutralizado e jogado para fora da pista (Pereira, 2008; Staudt; Rai; Parpart, 2003). [...] Ao redor do mundo, mulheres e feministas do Sul Global estão organizando associações, cooperativas e alianças políticas nacionais e internacionais para reduzir a pobreza, a injustiça social, e a degradação ambiental (Verschuur, 2003; Blasco, 2008), assim como os efeitos opressivos interseccionais do capitalismo, racismo, patriarcado e heteronormatividade (FISCHER, 2005; FALQUET, 2007; SARDENBERG, 2008; FERGUSON, 2009; BODUR & FRANCESCHET, 2002 apud CALVÉS, 2009, pp. 13-14 — tradução minha).

São iniciativas bem variadas em contextos específicos, mas todas partem da ação coletiva de base e se engajam na criação de consciência crítica. Assim buscam se reconectar com a concepção original de empoderamento e rejeitam a definição individualista, despolitizada, vertical e instrumental imposta pelas organizações internacionais de desenvolvimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ELEMENTOS A SE CONSIDERAR PARA UMA GENEALOGIA DO EMPODERAMENTO

Damos início a esta seção de considerações finais retomando que em um primeiro momento da pesquisa, visualizamos alguns caminhos que seriam passíveis de escolha para seguir a pesquisa. Entre as possibilidades que pareceram melhor demarcadas pelos trabalhos de León, Berth e Sardenberg, estavam: a) analisar o quadro “teórico-conceitual” das feministas negras estadunidenses que realizaram o trabalho de conceituação do termo; e b) uma busca linear pela origem linguística do termo — a partir de trabalhos que analisaram dicionários e outros registros de aparecimento do termo. Este último caminho não nos pareceu apropriado por fugir do escopo de interesse da questão inicial da pesquisa. Já o primeiro, embora fundamental, não nos permitiria abordar a questão inicial de forma tão abrangente quanto pretendido, pois se limitaria a uma pesquisa bibliográfica fechada nestas autoras.

São prismas possíveis que, a princípio, nos aparecem como caminhos potentes para obtermos uma visão geral do terreno a partir do qual análises genealógicas de diferentes abordagens poderão ser construídas. Tendo em vista que o objetivo deste trabalho gira em torno do apontamento de considerações que devem ser levadas em consideração para fazer uma genealogia do empoderamento, pontuamos aqui alguns eixos de análises como tarefas futuras, e as apresentamos aqui situando-as dentro desse escopo de considerações.

Em primeiro lugar, retomamos a pergunta inicial: o que seria uma genealogia do empoderamento? Destacamos a importância da escolha de olhar para Ahmed que nos leva a formular a questão em termos de: *onde* e *quem* circula o empoderamento? Consideramos necessário buscar o que as mulheres que construíram e constroem estes debates têm a nos mostrar sobre a circulação e o “estado da arte” do empoderamento no cenário do feminismo internacional. Quando falamos em “estado da arte” queremos defender um trabalho de busca e compilação de usos do termo, além de contextos e agentes desse uso, a fim de estabelecer um solo fértil para uma análise genealógica.

O percurso de pesquisa, que contou com uma primeira etapa de busca por origens, nos leva também à escolha de um caminho que olha para as instituições. Isto se fez pertinente por nos fornecer base documental, um elemento que consideramos importante nesta etapa da pesquisa, para a qual dados mais “palpáveis” seriam mais apropriados e frutíferos. A princípio, isso apareceu como um problema no texto da qualificação, por se tratarem de textos “brutos” que não apresentavam um debate crítico, mas um compilado sentenças objetivas resultantes das Conferências, como metas, objetivos, prazos, etc. No entanto, o percurso de Sara Ahmed nos abriu os olhos para um modo de fazer que torna este tipo de análise mais frutífero.

Ahmed trabalha com discursos que circulam institucionalmente. Uma tarefa interessante seria questionar quem são os trabalhadores/praticantes do empoderamento. Um trabalho a partir de Ahmed nos levaria a buscar instituições ou ONGs na qual eu encontre estes praticantes. Isto poderia implicar em pesquisar sobre participantes da diversidade não só em ONGs mas em empresas como a Avon. Mapear como o discurso circula nas mídias sociais. Quem são as praticantes do empoderamento nesta esfera do que se enquadraria como feminismo liberal.

Consideramos também um eixo importante de pesquisa a sugestão de trabalhar o livro *Desenvolvimento, Crise e Visões Alternativas: perspectivas das mulheres do terceiro mundo* — publicado em Nairóbi, na III Conferência de Mulheres da ONU pelas mulheres do DAWN/Mudar — que sob autoria de Gita Sen e Caren Grown compila os debates envolvendo a relação das estratégias de desenvolvimento com as demandas de mulheres e apresenta a visão das mulheres terceiro-mundistas; e a sugestão de tomar a trajetória de Lélia Gonzalez como fio condutor para captar a perspectiva das mulheres no Brasil, o que nos permitiria enxergar o debate de forma mais “orgânica”. Isto é, obter análises político-acadêmicas das autoras acerca do debate, de modo que, a partir disso, possamos buscar a relação dos mencionados eventos institucionais com a circulação do conceito de empoderamento entre as esferas internacional, latino-americana e brasileira. Estas sugestões acabaram não sendo trabalhadas na dissertação, mas as consideramos fundamentais para o desenvolvimento de uma genealogia do empoderamento. Deste modo, reforçamos que o presente trabalho se

trata de um levantamento de possíveis caminhos e a demarcação daqueles que consideramos pertinentes à mencionada genealogia.

Buscamos perpassar também pela questão decorrente da necessidade de analisar a relação entre feminismos internacionais e nacionais enquanto caminhos pelos quais os debates envolvendo o empoderamento circulam. Com isto nos deparamos com os problemas: quem é feminista? onde acontece o feminismo? Se partirmos de definições tradicionais no entendimento do que é feminismo, perdemos movimentos e nuances importantes de circulação. Para uma melhor compreensão destas problemáticas, recorreremos à Calvès e Lavrin, que nos dão uma visão vívida do encontro entre o feminismo tradicionalmente eurocentrado e estes outros movimentos de mulheres que não necessariamente se colocam como feministas, mas que protagonizam ações pertinentes à questão — isto é, que podem ter contribuído para a ampliação do uso e politização do conceito de empoderamento ainda que nem sempre fazendo uso do termo — e que podemos enquadrar no campo do feminismo.

Ahmed afirma que as feministas *of colour*³¹ ofereceram algumas das mais convincentes críticas à linguagem da diversidade, uma vez que exploraram a relação entre diversidade e poder ao mostrarem como ocorre a incorporação da diversidade pelas instituições. De modo crítico aos intérpretes do Brasil que formularam e reiteraram o chamado “mito da democracia racial”, Lélia Gonzales tem gradualmente tido seu trabalho reconhecido como um dos primeiros a propor uma interpretação do Brasil que leve em consideração, além dos aspectos econômico e social, a questão racial e de gênero. Entre as implicações dessa importante contribuição, está a percepção de que o racismo brasileiro não está somente relacionado à cor da pele, mas mobiliza uma série de elementos culturais e econômicos. A autora brasileira evidencia com isso a particularidade do racismo no Brasil no modo como é experienciado e sistematizado. Além disso, outra contribuição valiosa do trabalho de

³¹ O uso do termo “de cor” para se referir à feministas não-brancas faz sentido e tem fundamento no contexto racial dos países que esteve pesquisando, no qual, ao contrário do Brasil, não houve o processo de miscigenação forçada e posteriormente invisibilizada pelo discurso de democracia racial de sociólogos intérpretes do Brasil. Por conta disso, o indivíduo brasileiro não-branco frequentemente não se situa como tal, o que torna impreciso o uso da nomenclatura “de cor”.

Gonzales é a de situar a particularidade da dinâmica racial e de gênero na América Latina, enquanto diáspora africana. Para pensar melhor esta particularidade do sul do continente, junto à contribuição das autoras Asunción Lavrin e Anne-Emanuëlle Calvés, nos parece um eixo de pesquisa importante o trabalho de buscar o que a trajetória de Lélia Gonzales enquanto atora que circula entre a esfera política nacional e internacional tem a nos apresentar em relação aos caminhos percorridos pelo conceito de empoderamento.

Quanto aos debates alocados nas Conferências Internacionais de Mulheres da ONU; e o que a trajetória de Gonzales tem a nos mostrar quanto o impacto (ou não) destes debates no Brasil. Neste eixo de pesquisa haveria um recorte temporal, uma vez que a escolha de Gonzales como fio que conecta a realidade brasileira com os debates internacionais se deve à sua contemporaneidade com os mesmos. Defendemos, contudo, a importância do contexto das primeiras Conferências por este nos parecer o caminho mais apropriado para captar a circulação do conceito de empoderamento na ação social.

Este eixo de pesquisa deve levar em consideração que as Conferências e eventos de mulheres de escala internacional que possam ter exercido algum impacto nos países de Terceiro Mundo geralmente os enxerga como beneficiários, mas, podemos notar que estes na verdade possuem importante participação enquanto agentes: esta é uma importante premissa ao se partir perspectiva das mulheres do terceiro mundo para mapear a circulação do termo empoderamento. Na qualificação discutimos o problema da literatura utilizada - muitas análises empíricas e poucas definições - que acabam por gerar um efeito descritivo ao trabalhar com termos imprecisos nas discussões. Por isso a busca por mapear quem são as mulheres vivas que participaram dos processos envolvidos à esta circulação pode nos dar uma perspectiva qualitativa. A busca por documentos e entrevistas também deve contribuir para mapear como circula o empoderamento ou aquilo que gera uma politização posterior do conceito de empoderamento.

Ahmed pode nos guiar na compreensão do empoderamento enquanto manifesto nas três formas institucionais que ela apresenta: documento, discurso e relação de poder. Cada uma destas manifestações institucionais podem se destacar em um dos caminhos que sugerimos como fundamentais para a genealogia. As

conferências envolvem sobretudo documentos; a aparição do termo nas mídias como propaganda envolvem sobretudo a questão da imagem. E ambas envolvem as relações de poder na medida em que não são ações espontâneas e autônomas, mas resultam de decisões tomadas em interações humanas alicerçadas em hierarquias institucionalizadas formal ou informalmente.

Esta dissertação buscou abordar a circulação institucional do conceito empoderamento tendo em vista elencar as principais questões a serem consideradas para realizar a tarefa da genealogia do empoderamento. Entendemos que há uma importância social nesta tarefa, pois em um cenário onde é possível “burburinhos” constantes — circulando em espaços como, por exemplo, a academia e os movimentos sociais — acerca de um avanço neoliberal e de uma crescente na manifestação do fascismo nos países do Sul³², nos parece necessário manter uma observação atenta ao uso comum de termos por parte de instituições com interesses distintos. Tais observações comparadas podem fornecer material para a análise de fenômenos como os que Ahmed traz à vista em sua genealogia da diversidade quando instituições e indivíduos se esquivam de *fazer* algo por meio do ato performativo de *falar* algo, conforme ela pontua: “The use of diversity as an official description *can be* a way of maintaining rather than transforming existing organizational values” (AHMED, 2012, p. 57 — grifos da autora). Este tipo de relação pode explicar a impressão de contradição no uso do termo empoderamento, que tem sido despertada pela inconstância nos interesses e significados pretendidos por diferentes agentes. Esperamos com isto contribuir para a complexificação das questões envolvidas no problema da circulação do conceito de empoderamento.

³² Entendemos que há a necessidade de uma atenção cuidadosa aos termos envolvidos nesta afirmação, uma vez que “neoliberalismo” e “fascismo” são conceitos sobre os quais não há consenso, e que por si justificariam trabalhos genealógicos. Uma genealogia do empoderamento deve levar isso em consideração.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHMED, S. *On Being Included: racism and diversity in institutional life*. Durham e London: Duke University Press, 2012.

AVON. *Beleza que faz sentido*. Disponível em: <<https://www.avon.com.br/belezaquefazsentido>>. Acesso em: 01 de novembro de 2018.

BATLIWALA, S. *Putting power back into empowerment*. Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/article/putting_power_back_into_empowerment_0>. Acesso em: 05 de março de 2018.

BERTH, J. *O que é empoderamento?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

CAMBRIDGE DICTIONARY. *Empowerment*. Disponível em: <<https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/empowerment>>. Acesso em: 11 de março de 2018.

CANDIOTTO, C. *Uma história crítica da verdade*. Trans/Form/Ação, São Paulo, n. 29 v. 2, pp. 65-78, 2006.

FARIA, P. *A noção de dispositivo na genealogia do poder*. 2014. 138 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2014.

FOUCAULT, M. *O que é o iluminismo?* Magazine Littéraire, n. 207, maio 1984, pp. 35-39. (retirado do curso de 5 de janeiro de 1983, no Collège de France). Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento a partir de FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. 4, pp. 679-688.

FOUCAULT, M. *O que é a crítica?* Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société française de philosophie, vol. 82, n. 2, pp. 35-63. Abril/junho, 1990. (conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

GEMINO, A. Considerações sobre a distinção entre atitude natural e atitude fenomenológica na fenomenologia de Husserl. ECOS - Estudos Contemporâneos da Subjetividade. Ano 5, v. 1, pp. 108-118 (2015).

LEON, M. *Empoderamiento: relaciones de las mujeres con el poder*. In: Poder y empoderamiento de las mujeres. Bogotá: Tercer Mundo, 1997.

LEON, M. *El empoderamiento de las mujeres: encuentro del primer y tercer mundos en los estudios de género*. La ventana, Espanha, n. 13, pp. 94-106, 2001.

MACHADO, Roberto. "Por uma Genealogia do Poder". In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

MUYOYETA, L. *Women, Gender and Development*. Educating and Acting for a Better World: Ireland, 2004.

PERKINS, D., ZIMMERMAN, M. *Empowerment Theory, Research and Application*. American Journal of Community Psychology, vol. 23, n. 5, p. 569-579, out. 1995.

RAZAVI, S., MILLER, C. *From WID to GAD: Conceptual Shifts in the Women and Development Discourse*. Occasional Paper: Geneva, 1995.

RIBEIRO, D. *Gênero e desenvolvimento na perspectiva do Banco Mundial*. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013.

RIBEIRO, D. *Gênero e desenvolvimento na perspectiva do Banco Mundial: a instrumentalização das mulheres para a realização da agenda neoliberal*. 2013. 88 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) - Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Direito, Fortaleza, 2013.

ROWLANDS, J. *A word of the times, but what does it mean? Empowerment in the discourse and practice of development*. In: AFSHAR, A. (org.) *Women and empowerment: illustrations from the third world*. Macmillan Press: Nova Iorque, 1998.

ROWLANDS, J. *Power in practice: bringing understandings and analysis of power into development action in Oxfam*. IDS Bulletin: Transforming Development Knowledge, vol. 47, n. 5, pp. 119-130, nov. 2016. Disponível em: <<http://bulletin.ids.ac.uk/idsbo/article/view/2796>>. Acesso em: 12 jan. 2019.

SARDENBERG, C. *Liberal vs. liberating empowerment: conceptualising women's empowerment from a latin american feminist perspective*. Brighton: IDS Pathways of women's empowerment, pathways working paper, n. 7, 2009.

SARDENBERG, C. *Gênero e Políticas para Mulheres no Brasil: reflexões em torno de uma experiência doída*. Caderno Espaço Feminino, Uberlândia, v. 28, n. 2, jul/dez 2015.

SARDENBERG, C. *Conceituando empoderamento na perspectiva feminista*. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/6848>>. Acesso em: 10 de março de 2018. [Transcrição da comunicação apresentada em I Seminário Internacional: Trilhas do Empoderamento de Mulheres - Projeto TEMPO, promovido pelo NEIM/UFBA, em Salvador, Bahia].

TEIXEIRA, J. [Aula 1] *Arqueologia do saber/Michel Foucault*. In: LabNAU-USP. Curso de Extensão Poder e Performatividade Pública: introdução a Judith Butler e Michel Foucault, São Paulo: Youtube, 18 ago. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qxPmOJW9AmQ>> Acesso em: 14 fev. 2019.

World Bank. *World Development Report 2000/2001: Attacking Poverty*. New York: Oxford University Press, 2001.